А. В. Гвоздев

ПРАВОСЛАВНО-СЛАВЯНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Монография

Издательство Прометей

SHOUT
SHARE
IT

Annotation

В монографии рассматриваются концепции православно-славянской цивилизации О. Шпенглера, А. Тойнби, С. Хантингтона. Евразийская доктрина представлена взглядами Н. С. Трубецкого. Современные геополитические дискуссии включают в себя идеи А. С. Панарина, А. Г. Дугина и многих других. Вопрос о цивилизационной идентичности России изучается в контексте геокультуры. Особое внимание уделяется актуальности наследия славянофилов и влиянию идеологии неоевразийства на современную политику. Также автор делает попытку определить перспективы православно-славянской цивилизации в настоящий момент.

- А. В. Гвоздев
  -
  - Введение
  - 1. Православная цивилизация в трудах зарубежных авторов
    - 1.1. Русский псевдоморфоз Освальда Шпенглера
    - 1.2. Русская православная цивилизация в трудах Арнольда Тойнби
    - 1.3. Православно-славянская цивилизация в трудах Самюэля Хантингтона
  - 2. Евразийская модель русской культуры Н. С. Трубецкого
  - 3. Наследие славянофилов и современная социокультурная ситуация в России
  - 4. Геокультурная картина мира неоевразийцев
  - Заключение
  - Приложения
    - А. Мёллер ван ден Брук. Заметки о Достоевском[257]
    - А. В. Гвоздев. «Геокультура развития» И. Валлерстайна и современное политико-экономическое положение России[259]
    - А. В. Гвоздев. Рецензия на книгу: Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. – М.: Институт русской цивилизации, 2011[272]
  - Литература
- notes
  - 1
  - 2

- ○ 3
- ○ 4
- ○ 5
- ○ 6
- ○ 7
- ○ 8
- ○ 9
- ○ 10
- ○ 11
- ○ 12
- ○ 13
- ○ 14
- ○ 15
- ○ 16
- ○ 17
- ○ 18
- ○ 19
- ○ 20
- ○ 21
- ○ 22
- ○ 23
- ○ 24
- ○ 25
- ○ 26
- ○ 27
- ○ 28
- ○ 29
- ○ 30
- ○ 31
- ○ 32
- ○ 33
- ○ 34
- ○ 35
- ○ 36
- ○ 37
- ○ 38
- ○ 39
- ○ 40
- ○ 41
- ○ 42
- ○ 43
- ○ 44
- ○ 45
- ○ 46

- ○ 47
- ○ 48
- ○ 49
- ○ 50
- ○ 51
- ○ 52
- ○ 53
- ○ 54
- ○ 55
- ○ 56
- ○ 57
- ○ 58
- ○ 59
- ○ 60
- ○ 61
- ○ 62
- ○ 63
- ○ 64
- ○ 65
- ○ 66
- ○ 67
- ○ 68
- ○ 69
- ○ 70
- ○ 71
- ○ 72
- ○ 73
- ○ 74
- ○ 75
- ○ 76
- ○ 77
- ○ 78
- ○ 79
- ○ 80
- ○ 81
- ○ 82
- ○ 83
- ○ 84
- ○ 85
- ○ 86
- ○ 87
- ○ 88
- ○ 89
- ○ 90

- ○ 91
- ○ 92
- ○ 93
- ○ 94
- ○ 95
- ○ 96
- ○ 97
- ○ 98
- ○ 99
- ○ 100
- ○ 101
- ○ 102
- ○ 103
- ○ 104
- ○ 105
- ○ 106
- ○ 107
- ○ 108
- ○ 109
- ○ 110
- ○ 111
- ○ 112
- ○ 113
- ○ 114
- ○ 115
- ○ 116
- ○ 117
- ○ 118
- ○ 119
- ○ 120
- ○ 121
- ○ 122
- ○ 123
- ○ 124
- ○ 125
- ○ 126
- ○ 127
- ○ 128
- ○ 129
- ○ 130
- ○ 131
- ○ 132
- ○ 133
- ○ 134

- ○ 135
- ○ 136
- ○ 137
- ○ 138
- ○ 139
- ○ 140
- ○ 141
- ○ 142
- ○ 143
- ○ 144
- ○ 145
- ○ 146
- ○ 147
- ○ 148
- ○ 149
- ○ 150
- ○ 151
- ○ 152
- ○ 153
- ○ 154
- ○ 155
- ○ 156
- ○ 157
- ○ 158
- ○ 159
- ○ 160
- ○ 161
- ○ 162
- ○ 163
- ○ 164
- ○ 165
- ○ 166
- ○ 167
- ○ 168
- ○ 169
- ○ 170
- ○ 171
- ○ 172
- ○ 173
- ○ 174
- ○ 175
- ○ 176
- ○ 177
- ○ 178

- ○ 179
- ○ 180
- ○ 181
- ○ 182
- ○ 183
- ○ 184
- ○ 185
- ○ 186
- ○ 187
- ○ 188
- ○ 189
- ○ 190
- ○ 191
- ○ 192
- ○ 193
- ○ 194
- ○ 195
- ○ 196
- ○ 197
- ○ 198
- ○ 199
- ○ 200
- ○ 201
- ○ 202
- ○ 203
- ○ 204
- ○ 205
- ○ 206
- ○ 207
- ○ 208
- ○ 209
- ○ 210
- ○ 211
- ○ 212
- ○ 213
- ○ 214
- ○ 215
- ○ 216
- ○ 217
- ○ 218
- ○ 219
- ○ 220
- ○ 221
- ○ 222

- ○ 223
- ○ 224
- ○ 225
- ○ 226
- ○ 227
- ○ 228
- ○ 229
- ○ 230
- ○ 231
- ○ 232
- ○ 233
- ○ 234
- ○ 235
- ○ 236
- ○ 237
- ○ 238
- ○ 239
- ○ 240
- ○ 241
- ○ 242
- ○ 243
- ○ 244
- ○ 245
- ○ 246
- ○ 247
- ○ 248
- ○ 249
- ○ 250
- ○ 251
- ○ 252
- ○ 253
- ○ 254
- ○ 255
- ○ 256
- ○ 257
- ○ 258
- ○ 259
- ○ 260
- ○ 261
- ○ 262
- ○ 263
- ○ 264
- ○ 265
- ○ 266

- ○ 267
- ○ 268
- ○ 269
- ○ 270
- ○ 271
- ○ 272
- ○ 273
- ○ 274
- ○ 275
- ○ 276
- ○ 277
- ○ 278
- ○ 279
- ○ 280
- ○ 281
- ○ 282
- ○ 283
- ○ 284
- ○ 285
- ○ 286
- ○ 287
- ○ 288
- ○ 289
- ○ 290

А. В. Гвоздев
Православно-славянская цивилизация в геополитических учениях Новейшего времени

© Гвоздев А. В., 2016
© Издательство «Прометей», 2016

Введение

Когда приступаешь к такой теме, как «православно-славянская цивилизация», охватывает волнение: так много написано по этому поводу. Возможно ли все охватить и осознать? Свое исследование мы хронологически ограничили рамками Новейшего времени, то есть с 1918 г. (по устоявшейся с советского времени хронологии истории – с 1917 г., разница не существенна) по наши дни. Начало указанного периода было ознаменовано выходом первого тома «Заката Европы»[1] О. Шпенглера (1880–1936), книги, по словам К. А. Свасьяна, исследователя творчества и переводчика Шпенглера, претендующей на вакансию «философии эпохи»[2].

Несмотря на то, что Шпенглер не относил русскую культуру к числу «высоких культур», он отвел ей достойное место среди «множества мощных культур». Большое значение Шпенглер уделял православному началу русской культуры, чем задал тон и ориентиры последующим исследователям.

Проблема самобытности той или иной культуры может быть поставлена только в рамках цивилизационного подхода. О. Шпенглер считается на Западе основоположником цивилизационного подхода к изучению истории. Однако мы прекрасно знаем, что цивилизационный подход разрабатывался русскими мыслителями еще в XIX в. Романтик «любомудр» В. Ф. Одоевский (1803–1869) в романе «Русские ночи» провозгласил: «Запад гибнет!»[3]. Цивилизации у него рождаются и погибают, сменяют друг друга. «Когда азийские царства, которых имена, как грозные привидения, являются нам на страницах истории, в кровавой борьбе спорили о первенстве мира, свет истины тихо возрастал в пустыне евреев; когда науки и искусство Египта погасли в разврате, – Греция обновила их силу в своих объятиях; когда дух отчаяния заразил все общественные стихии гордого Рима, – христиане, этот народ народов, спасли человечество от погибели; когда в конце средних веков ослабевшая деятельность духа готова была поглотить сама себя, – новые части света дали новую пищу и новые силы ослабевшему старцу и продлили его искусственную жизнь»[4].

Это еще не есть цивилизационный подход, так как смена культур у Одоевского представляет собой эволюцию человеческого развития, цивилизации существуют не параллельно, а последовательно. Однако у русского романтика можно найти органический подход с присущими ему жизненными циклами. «…Высшее развитие сил какого бы то ни было

организма есть начало его конца»[5], – говорит главный герой о возможной гибели Запада. И самое главное, у Одоевского есть мечта о том, что русская культура сменит западную и будет доминировать в мире. «Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа…»[6].

Примечательно, что прозвище героя, который высказывал мысли о гибели Европы и будущем России, – Фауст. У Шпенглера европейская культура называется «фаустовской». Интересная получилась перекличка между малоизвестным романом русского писателя, изданным в 1844 г., и признанным трактатом выдающегося немецкого ученого.

Одоевский сильно повлиял на славянофилов, особенно на И. В. Киреевского (1806–1856), который входил в кружок «любомудров». Славянофилы развили учение, противопоставляющее два вида просвещения: латинское и православно-славянское[7]. Тем самым они оказались на пороге цивилизационного подхода, который со всей полнотой был выражен Н. Я. Данилевским (1822–1885) в книге «Россия и Европа». Правда, В. С. Соловьев (1853–1900) в полемике с Данилевским заявил, что теория культурно-исторических типов была разработана немецким историком, профессором Университета Бреслау, Генрихом Рюккертом (1823–1875) в книге «Учебник всемирной истории в органическом изложении»[8]. Биограф Данилевского и пропагандист его взглядов Н. Н. Страхов (1828–1896) категорически отрицал плагиат: «Но один Н. Я. Данилевский оценил все значение этой мысли и развил ее с полной ясностью и строгостью. Рюккерт не только не положил ее в основание своего обзора, а говорит о ней лишь в прибавлении (Anhang) ко всему сочинению, в конце второго тома»[9]. Соловьев в ответ на это утверждение заявил, что слова Страхова «прямо противоречат истине. Мысль о культурно-исторических типах излагается Рюккертом в нескольких главах первого тома»[10]. В подтверждение этого тезиса Соловьев приводит ряд крупных цитат, из которых следует, что Рюккерт не признавал одного единственного направления в историческом развитии человечества.

Если даже Соловьев прав, то это не умаляет ценности работы Данилевского, цель которой заключалась в обосновании православно-славянского культурно-исторического типа. Что касается влияния Данилевского на Шпенглера, этот вопрос остается открытым. Шпенглер нигде не упоминает имя

Данилевского, однако пересечений в их концепциях много. На это мы обращаем внимание в своей работе.

В данной монографии православно-славянская цивилизация рассматривается в контексте геополитики. Подходы Данилевского и Шпенглера позволяют это делать: цивилизации рассматриваются как живые организмы, занимающие место в пространстве и времени. А. Тойнби (1889–1975) начал, а С. Хантингтон (1927–2008) продолжил разработку концепции столкновения цивилизаций. В трудах евразийцев получили развитие идеи синтеза и диалога типологически разнородных культур.

Таким образом, рассматривая культуру как важнейший элемент геополитики, где центр тяжести смещается от военной экспансии к культурному воздействию, мы можем говорить о культурной геополитике или геокультуре.

В настоящее время в терминологический аппарат культурологии активно внедряется понятие «геокультура». Это слово неоднозначно. Употреблять его начал Иммануэль Валлерстайн, который под геокультурой понимал комплекс базовых ценностей и парадигмальных мыслительных приемов, характерных для капиталистической мир-системы[11].

Дмитрий Замятин геокультурой называет дисциплину, изучающую географические образы. «Геокультурный образ – это система наиболее мощных, ярких и масштабных геопространственных знаков, символов, характеристик, описывающая особенности развития и функционирования культур и цивилизаций. <…> Геокультурные образы определяют глобальные стратегии поведения наиболее крупных политических, экономических и культурных акторов»[12].

Социолог Вячеслав Кузнецов в своей фундаментальной монографии определяет геокультуру как сферу деятельности человека по обеспечению мира и безопасности в многополярном мире[13].

Мы будем понимать геокультуру как культурный фактор в геополитике. «Только если геополитика развивает идеи социально-экономической и политической организации общества, идущие от традиций древнегреческих или древнеримских полисов (греч. πολις – город), то геокультура углубленно рассматривает эволюцию и особого «душевного» отношения к этому пространству»[14].

Особую актуальность данная тематика получила в наше время, когда остро встали проблемы межэтнических отношений и началось формирование Евразийского Союза. Идеи православно-славянской цивилизации были востребованы как государственной

идеологией, так и оппозиционными гражданскими организациями. Современный российский геополитик К. Э. Сорокин подчеркивает злободневность этой темы: «… Геополитика может и должна послужить России. Хотя модернизация данной науки в случае нашей страны должна быть, видимо, даже более глубокая, чем на Западе. Ведь десятилетиями она развивалась западными учеными и обслуживала прежде всего западные интересы, поэтому ее использование у нас потребует внесения „национально-цивилизационных“ поправок (вот здесь как раз и могут пригодиться идеи, наработанные в спорах западников, славянофилов и евразийцев)»[15]. Особую актуальность в этой связи приобретают вопросы цивилизационной специфики и собственной идентичности современной России, «без чего ее возможность занять достойное место в мультицивилизационном мировом политическом пространстве представляется весьма проблематичной, когда как перспективы геополитической „черной дыры“ приобретают для страны вполне реальные очертания»[16].

Более остро ставил вопрос А. С. Панарин (1940–2003): «Таким образом, вопрос о национальной идентичности России, о ее праве быть непохожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию, на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом»[17].

В качестве приложения к монографии приводится предисловие к немецкому изданию «Бесов» Достоевского А. Мёллера ван ден Брука, также публикуется наш доклад об И. Валлерстайне и рецензия на книгу Ю. И. Венелина (1802–1839) «Истоки Руси и славянства». Последние две работы несколько выходят за рамки заявленной темы: Валлерстайн не затрагивал религиозной тематики, а Венелин по хронологическим соображениям. Однако обе статьи непосредственным образом связаны с темой монографии.

1. Православная цивилизация в трудах зарубежных авторов

1.1. Русский псевдоморфоз Освальда Шпенглера

Освальд Шпенглер не был специалистом по русской культуре, его рассуждения большей частью основаны на знании текстов Ф. М. Достоевского (1821–1881) и Л. Н. Толстого (1828–1910), также упоминаются Н. М. Карамзин (1766–1826), И. С. Аксаков (1823–1886), М. Горький (1868–1936). Шпенглера, на первый взгляд, трудно заподозрить в особых симпатиях к России: «примитивный московский царизм», «лишенный городов край»[18], – выражения, которые часто можно встретить в его трактате. Предназначение народа – «еще поколениями жить вне истории»[19] – будто бы вторит П. Я. Чаадаеву (1794–1856) немецкий мыслитель. Однако его ход мысли близок славянофильскому дискурсу. Схожи с А. С. Хомяковым (1804–1860) и Н. Я. Данилевским, например, рассуждения Шпенглера о России и Европе. «Лишь слово „Европа“ с пребывающей под его влияние совокупностью идей связало в нашем историческом сознании Россию с Западом в одно ничем не оправданное единство. Здесь, среди воспитанной на книгах читательской культуры, чистой воды абстракция привела к колоссальным последствиям в реальности. Эти читатели в лице Петра Великого на столетия подменили историческую тенденцию примитивной народной массы, при том, что русский инстинкт справедливо и глубоко – с нашедшей свое воплощение в Толстом, Аксакове и Достоевском враждебностью – отграничивает „Европу“ от „матушки России“. Запад и Восток – понятия, наделенные подлинным историческим содержанием. „Европа“ – пустой звук»[20].

Историю русской культуры Шпенглер делит на три этапа: допетровская Русь, для которой характерна русскость, петровская Русь, олицетворенная Л. Н. Толстым, и будущая, провозвестником которой является Ф. М. Достоевский.

Эталон русскости Шпенглер находит в былинах об Илье Муромце времен Киевской Руси. «Всю неизмеримость различия между русской и фаустовской душой можно проследить уже на разнице между этими песнями и “одновременными” им сказаниями об Артуре, Германарихе и Нибелунгах времени рыцарских странствий – в форме песней о Хильдебранде и о Вальтере»[21]. Затем следует московская эпоха «великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия неизменно билась против друзей западной культуры»[22].

Петровская Русь описывается Шпенглером через важнейшую

культурно-географическую характеристику – исторический псевдоморфоз, под которым он понимает «случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. Все, что поднимается из глубин этой ранней душевности, изливается в пустотную форму чуждой жизни; отдавшись старческим трудам, младые чувства костенеют, так что где им распрямиться во весь рост собственной созидательной мощи?! Колоссальных размеров достигает лишь ненависть к явившейся издалека силе»[23].

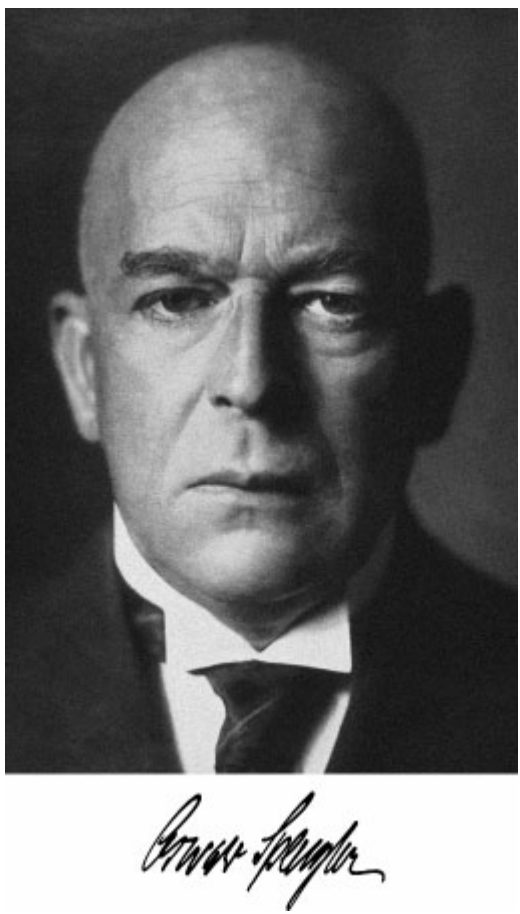


Фото 1. Освальд Шпенглер

Здесь мы можем наблюдать очередное пересечение с идеями Н. Я. Данилевского. Если Шпенглер заимствует свой термин из минералогии, то русский мыслитель выделяет три способа распространения цивилизаций, обращаясь к ботанике: пересадка,

прививка и почвенное удобрение. Аналогом шпенглеровского псевдоморфоза является прививка, когда местная культура (дичок) становится средством для более развитой и сильной цивилизации (благородного черенка). «Таким точно греческим черенком или глазком была Александрия на египетском дереве, так же точно привил Цесарь римскую культуру к кельтскому корню, – с большою ли пользою для Египта и для кельтского племени, предоставляю судить читателям. Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решаться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели, лишающую его возможности приносить цветы и плоды sui generis (своего рода – лат); надо быть твердо уверенным, что из этих цветов и плодов ничего хорошего в своем роде выйти не может. Как бы то ни было, прививка не приносит пользы тому, к чему прививается, ни в физиологическом, ни в культурно-историческом смысле»[24].

Что касается ненависти «к явившейся издалека силе», то она, по Шпенглеру, в русском псевдоморфозе выражается в оппозиции двух геокультурных символов: Москва – святая, Петербург – сатана. Для доказательства своего мнения Шпенглер приводит цитату из письма И. С. Аксакова: «Первое условие освобождения русского народного чувства это: от всего сердца и всеми силами души ненавидеть Петербург»[25]. Шпенглер ошибочно атрибутирует это письмо как адресованное Достоевскому. На самом деле письмо от 6 июля 1863 г. предназначалось Н. Н. Страхову и было им же опубликовано в воспоминаниях[26]. Шпенглеру оно могло стать известным по биографии русского писателя, составленной Ниной Гофман, которая в свою очередь изучила труды Н. Н Страхова[27] и привела большой фрагмент текста письма в своей книге[28].

Несмотря на то, что резкие слова были написаны И. С. Аксаковым в полемическом задоре (он был разгневан заявлением журнала «Время» о том, что тот якобы первым открыл существование русской народности, а славянофильство – момент отживший), Шпенглер правильно интерпретирует геокультурные образы Аксакова. Годом ранее цитированного письма Иван Сергеевич в газете «День» резко противопоставлял две столицы. Петербург для него был символом измены чувству народности: «Разрыв с народом, движение России по пути западной цивилизации, под воздействием иного просветительского начала, измена прежним основам жизни, поклонение внешней силе, внешней правде, одним словом, – вся ложь, все насилие дела Петрова, – вот чем окрашен был городок Питербурх при своем основании, вот что легло во главу угла при созидании новой

столицы»[29]. Надежды на возрождение он возлагает на древнюю столицу: «Москве предстоит подвиг завоевать путем мысли и сознания утраченное жизнью и возродить русскую народность в обществе, оторванном от народа. Довольно сказать, что Москва и Русь одно и то же, живут одною жизнью, одним биением сердца…»[30].

Восприятие всего, что приходит из Европы как отравы и лжи характерно, по мнению Шпенглера, для «подлинной русскости»[31]. Немецкий мыслитель отказывал Москве в наличии собственной души, но разделял убеждение славянофилов в раздвоенности русской культуры: «Общество было западным по духу, а простой народ нес душу края в себе. Между двумя этими мирами не существовало никакого понимания, никакой связи, никакого прощения»[32].

На наш взгляд, сходство с идеями славянофилов и Н. Я. Данилевского у немецкого мыслителя не является случайным: это можно объяснить влиянием Достоевского. В противопоставлении двух столпов русской культуры, Толстого и Достоевского, Шпенглер отдает явное предпочтение последнему. Толстого же он называет не кем иным, как отцом большевизма[33]. Аргументация Шпенглера не является бесспорной. Он вменяет Толстому излишнюю социально направленную рассудочность, так свойственную Западу, ненависть к собственности и государству. И самое главное, отрицание того западнического образованного общества, порожденного Петром I, к которому он сам и принадлежит. «Из него одного, подлинного наследника Петра, и происходит большевизм, эта не противоположность, но последнее следствие петровского духа, крайнее принижение метафизического социальным и именно потому всего лишь новая форма псевдоморфоза. Если основание Петербурга было первым деянием Антихриста, то уничтожение самим же собой общества, которое из Петербурга и было построено, было вторым: так должно было оно внутренне восприниматься крестьянством. Ибо большевики не есть народ, ни даже его часть. Они низший слой «общества», чуждый, западный, как и оно, однако им не признанный и потому полный низменной ненависти»[34]. Даже христианство Толстого Шпенглер связывал с коммунизмом: «Он говорил о Христе, а в виду имел Маркса»[35].

Примечательно, что вожди большевизма не считали Толстого своим. В. И. Ленин (1870–1924) назвал его лишь «зеркалом русской революции», в целом относя писателя к выразителям идей русского крестьянства, то есть класса трудящегося, но не передового. «Толстовские идеи, это – зеркало слабости,

недостатков нашего крестьянского восстания, отражение мягкотелости патриархальной деревни и заскорузлой трусливости „хозяйственного мужичка“»[36], – писал Ленин в 1908 г.

Л. Д. Троцкий (1879–1940), с одной стороны, всячески открещивался от Толстого: «Учение Толстого – не наше учение», «Вера Толстого – не наша вера», «Толстой не считал себя революционером и не был им», «Толстой не считал себя социалистом – и не был им», – писал лидер социал-демократии в некрологе, опубликованном в венской «Правде». Однако это был лишь риторический прием. В конце статьи Троцкий сделал такой вывод, что знал бы о нем Шпенглер, обязательно привел бы его в качестве подтверждения тезиса о большевизме Толстого. Не будем углубляться в тему большевизма самого Троцкого на момент написания статьи (1910 г.), для Шпенглера большевик – радикальный революционер. «Толстой не знал и не указал пути вперед из ада буржуазной культуры, – писал Троцкий, – но он с неотразимой силой поставил вопрос, на который ответить может только научный социализм. И в этом смысле можно сказать, что все, что есть в толстовском учении непреходящего, бессмертного, так же естественно вливается в социализм, как река в океан»[37].

Достоевский для Шпенглера – святой, апостол первого христианства, воплощение русскости. «Подлинный русский – это ученик Достоевского, хотя он его и не читает, хотя – и также потому что – читать он не умеет. Он сам – часть Достоевского. Если бы большевики, которые усматривают в Христе ровню себе, просто социального революционера, не были так духовно узки, они узнали бы в Достоевском настоящего своего врага»[38].

Расширительное употребление термина «большевики» Шпенглером опять затрудняет понимание смысла его последнего высказывания. Здесь имеются в виду богостроители (А. М. Горький, А. В. Луначарский (1875–1933) и др.), которые в 1909–1913 гг. создавали фракции в РСДРП и вызывали резкую критику со стороны Г. В. Плеханова (1856–1918) и В. И. Ленина за синтез марксизма и религии.

А. Луначарский в религии видел, прежде всего, социальное учение. О раннем христианстве он писал: «Это религия, которая ожидала, призывала всеми силами души страшную террористическую революцию, которая была бы не только сокрушительной для царства богатых, но которая утолила бы бесконечную жажду мести демократии перспективами вечных мук, которыми она будет наслаждаться»[39]. Он всячески дистанцировался от богоискателей. «Конечно, мы, марксисты, отрицаем существование какого бы то ни было бога, и искать его

нечего <…>. Бога нужно не искать, толковал я, его надо дать миру. В мире его нет, но он может быть. Путь борьбы за социализм, то есть за триумф человека в природе, это и есть богостроительство»[40], – оправдывался за свои ошибки перед расширенной редакцией газеты «Пролетарий» Луначарский в июне 1909 г.

Примечательно, что богостроитель не видит в Достоевском «настоящего своего врага», а пытается «завербовать» в союзники: «Да, Достоевский – социалист. Достоевский – революционер! – заявил Луначарский в своей речи, посвященной столетию русского писателя, – Ему в величайшей мере присуща мысль, что люди должны построить себе новое царство на земле. И этот идеал рая на земле, гармонической жизни в полном смысле этого слова опять-таки в полной мере присущ Достоевскому. Поэтому Достоевский не мог не ощущать на себе гнета самодержавия и всех ужасов зла, греха и преступления, тесно спаянных с ним»[41]. Осуждая излишнюю смиренность писателя перед самодержавием, Луначарский отмечал, что «в свое христианство Достоевский внес максимум революционности»[42].

Ранний Луначарский, как это должно быть свойственно, по Шпенглеру, большевику, видел в Христе социального революционера и представлял Достоевского сектантом, борцом с церковью, наподобие толстовца: «Эта церковь, торжества которой ждет Достоевский, <…> – не нынешняя церковь господствующих, а воссозданная церковь угнетенных и обездоленных, церковь подлинного Христа, а не великого инквизитора»[43]. Вообще, когда читаешь эти строки, то создается впечатление, что Луначарский перепутал Достоевского с Толстым. Однако надо полагать, что это была искренняя интерпретация Достоевского. Статья писалась в апреле 1921 г., когда закончилась гражданская война и было объявлено об отмене режима военного коммунизма. Это было время молодого революционного энтузиазма.

Ровно через десять лет в предисловии к однотомнику Достоевского Луначарский откорректировал свое отношение к писателю: «Однако церковная революция протекает у Достоевского еще в большем „смирении“, чем у Толстого его сектантская революция. Это – задание на сотни лет, это – отдаленное будущее или даже нечто потустороннее. Возможно, что, как у Толстого, так и у Достоевского, по самой мысли автора, гармоничная соборность есть только нормативный идеал или нечто осуществляющееся в вечности, в бесконечности, в метафизической плоскости»[44]. Эти критические высказывания гораздо ближе к реальному Достоевскому, чем революционный

образ писателя, созданный Луначарским в богостроительный период. Он начинает узнавать «настоящего своего врага».

А собственно большевики давно разгадали в Достоевском своего метафизического противника. «Архискверное подражание архискверному Достоевскому»[45], – такой отзыв дал Ленин на одно сочинение современного ему автора.

Большевики отдавали дань уважения раннему творчеству Достоевского, его участию в петрашевском движении, каторге, но не могли простить «Бесов», «Дневника писателя».

«Достоевский был страстным и злобным во всем, – писал Л. Троцкий, в том числе и в вероломном своем христианстве»[46]. В своей антирелигиозной статье он прямо назвал русского писателя контрреволюционером за критику атеизма и социализма. «Он понял, что рай небесный и рай земной отрицают друг друга»[47].

Троцкий в своих отзывах о Достоевском часто демонстрирует то «крайнее принижение метафизического социальным», которое, по мнению Шпенглера, является отличительной особенностью большевизма. Слова героя романа «Подросток» Версилова «только я один в Европе, с моей русской тоской, тогда был свободен» интерпретируются Троцким в либеральном смысле. «Версилов не видит, что он, не в пример европейскому консерватору или петролейщику, был «свободен» не только от привязи сословных традиций, но и от всяких возможностей социального творчества. Та самая безличная среда, которая давала ему объективную свободу, тут же представала перед ним как объективная преграда»[48].

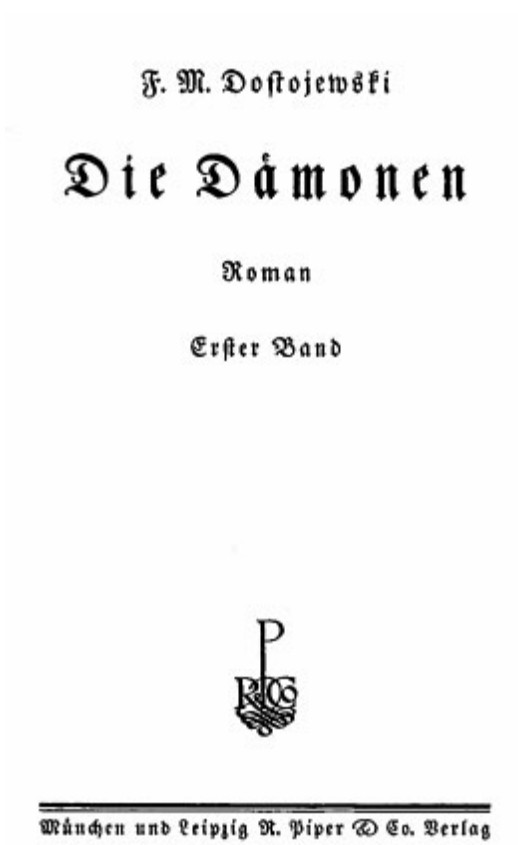
Подобное отношение к политической позиции Достоевского определило стратегию увековечения его памяти. В Москве до 1997 г. был всего один небольшой своеобразный памятник Достоевскому работы С. Д. Меркулова, да и тот перенесли в 1936 г. с Цветного бульвара в сквер бывшей Мариинской больницы, где родился писатель. Изображения Достоевского нет среди горельефов писателей на фасаде Российской государственной библиотеки. В Санкт-Петербурге памятник Достоевскому появился только в 1998 г.

Однако, может быть, возрождение интереса к великому писателю в наши дни свидетельствует о том, что сбывается одно из пророчеств Шпенглера. «Христианство Достоевского принадлежит будущему тысячелетию»[49], – писал немецкий философ, то с надеждой, то с опаской вглядываясь в Россию революционных лет. «Верно ли, что религиозным гением обладают лишь арамеи и русские? И чего следует ожидать от будущей России теперь, когда – именно в решающем для нее

столетии – препятствие в виде ученой ортодоксии оказалось сметено?»[50]. В этом мнении Шпенглер был выразителем настроений немецких поклонников Достоевского. Редактор первого полного собрания сочинений на немецком языке Артур Мёллер ван ден Брук (1876–1925) писал: «Но новый Будда или Иисус теперь может родиться только в славянском мире. Только в лоне славянства лежит возможность новой, окончательной религии, где не будет место символу, а только чувство»[51]. Это утверждение не мешало ему в 1914 г. пойти в армию добровольцем и воевать на Восточном фронте. В послевоенные годы он призывал к союзу с Советской Россией против либерального Запада. В большевизме Мёллер ван ден Брук видел национальную реакцию против западного марксизма. В 1923 г. он предложил политическую концепцию «Третьего Рейха»[52].

Для Шпенглера русская религия только становящаяся. «Сегодня глубинной Русью создается пока еще не имеющая духовенства, построенная на Евангелии Иоанна третья разновидность христианства, которая бесконечно ближе к магической, чем фаустовская…»[53].

Также и для Достоевского Церковь – это не данность, не иерархия, а становящийся идеал. «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский „социализм“ теперь говорю (и это обратно противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово»[54]. Таким образом, социализм, по Достоевскому, это не форма собственности и не экономическая система, а церковь, построенная на земле на соборных началах.


F. M. Doſtojewski

Die Dämonen

Roman

Erſter Band

München und Leipzig R. Piper & Co. Verlag

Рис. 1. Титульный лист 5-го тома поли. собр. соч. Ф. М. Достоевского с предисловием Мёллера ван ден Брука

К этому месту из «Дневника писателя» можно подходить двояко. С одной стороны, здесь можно увидеть подмену метафизического социальным, трансцендентного понимания Церкви имманентным «всебратским единением». По сравнению с пониманием соборности А. С. Хомяковым этот феномен у Достоевского может выглядеть слишком приземленно. Тонкий знаток истории русской философии В. В. Зеньковский (1881–1962) писал: «Принцип «соборности», преодолевающий индивидуализм и в гносеологии, и в морали, и в творчестве, по самому существу онтологичен – и именно потому, что «соборность» не есть «коллектив», а Церковь, то есть первореальность, уходящая своими корнями в Абсолют. Гносеологический онтологизм, как он раскрывается у Хомякова, неотделим от Церкви, как «богочеловеческого единства», – и это очень существенно отличает онтологизм Хомякова от аналогичных построений в позднейшей русской философии»[55]. Понятно, что «богочеловеческое единство» не совсем то же, что

«единение во имя Христово». Возможно, именно эта мысль Достоевского дала возможность Луначарскому называть его революционером, мечтающим о построении рая на земле.

С другой стороны, Христос дал людям заповеди, чтобы воплощать их в жизнь на земле, и построение временного бытия по законам Божиим может не противоречить, а способствовать обретению жизни вечной. Подобную установку русских мыслителей В. В. Зеньковский называл теургическим беспокойством. «Дело идет не о Богопознании, не о «чувстве» Бога, а об активности в Боге, в частности, о преображении жизни»[56]. Знаменитый исследователь творчества Достоевского А. С. Долинин (1883–1968) взгляды писателя на Церковь связывал с влиянием Сергея Андреевича Юрьева (1821–1888), литературного деятеля, славянофила, который идеалом Церкви считал не византийскую традицию, а демократические первохристианские общины, построенные на хоровом начале[57].

Думается, что нет достаточных оснований обвинять Достоевского в подмене рая небесного раем земным и отрицании церковной иерархии, но уж слишком провокационно выглядят понятия «социализм» и «церковь, осуществленная на земле», когда стоят рядом и, безусловно, дают повод для богостроительных интерпретаций. Однако необходимо отметить, что здесь писатель говорит не о своих личных религиозных чувствах, а о народе, который «верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово»[58].

Такойвъедливый критик, как прот. Георгий Флоровский (1893–1979), не видит ничего крамольного во взглядах Достоевского на Церковь: «Свобода вполне осуществима только через любовь и братство, – в этом тайна соборности, тайна Церкви как братства и любви во Христе. Это и был внутренний отклик на все тогдашние гуманистические искания братства, на тогдашнюю жажду братской любви. Его диагноз и вывод тот, что только в Церкви и во Христе люди становятся братьями воистину, и только во Христе снимается опасность всякого засилья, насилия и одержимости, только в Нем перестает человек быть опасен для ближнего своего. Только в Церкви мечтательность угашается, и призраки рассеиваются»[59].

Философ и богослов Н. О. Лосский (1870–1965) при изучении творчества Достоевского особое внимание уделял ортодоксальным понятиям в произведениях писателя. Он отмечал, что слова Христа о том, что Царство Божие внутри нас есть, «не следует понимать так, как будто Царство Божие существует только внутри души совершенного существа: все внутреннее всегда воплощено, то есть выражено и во вне.

Следовательно, Царство Божие существует и внутри духовной жизни членов его и вне ее: оно есть своеобразная область бытия, имеющая свое особое строение»[60].

Если Достоевский и верил в рай на земле, то не в грубом материальном смысле, а в тот, который произойдет по воле Бога после Второго пришествия Христа, Страшного суда и всеобщего воскресения из мертвых. По поводу учения Н. Ф. Федорова (1829–1903) – он откликнулся: «…Я и Соловьев, по крайней мере, верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле»[61].

Таким образом, в своих рассуждениях о «всебратском единении во имя Христово» Достоевский остается на высоком метафизическом уровне мысли и в рамках православной традиции, предполагающей обожение земной реальности, наполненность ее нетварной Божественной энергией. Необходимо только понимать это единение не как цель, а как средство достижения Царства Божия. Недаром Шпенглер писал, что «Достоевского не причислишь ни к кому, кроме как к апостолам первого христианства»[62]. С другим утверждением Шпенглера можно согласиться только частично: «Такая душа смотрит поверх всего социального. Вещи этого мира представляются ей такими маловажными, что она не придает их улучшению никакого значения. Никакая подлинная религия не желает улучшить мир фактов. Достоевский, как и всякий прарусский, этого мира просто не замечает: они все живут во втором, метафизическом, лежащем по другую сторону от первого мира. Что за дело душевной муке до коммунизма? Религия, дошедшая до социальной проблематики, перестает быть религией»[63]. Эта характеристика как нельзя лучше подходит русскому философу К. Н. Леонтьеву (1831–1891), который критиковал Достоевского за то, что тот пытался изменить мир к лучшему, изменив отдельного человека. Гуманизм, возникающий на религиозной почве, он называл «розовым христианством». Что касается Достоевского, то здесь все наоборот – проблемы коммунизма, социализма, как мы уже видели, бедности, униженных и оскорбленных, общественной нравственности, преступности не только волновали его, но и были основными темами творчества. Если и соглашаться со Шпенглером, то только в том, что решить он их пытался не внешним путем: либеральных реформ или революции, а путем внутреннего преображения души человека. Это хорошо видно на примере размышлений Достоевского о всеобщей ответственности за зло, что по Шпенглеру является отличительной особенностью русскости.

Шпенглер считал, что русская культура не вступила еще в

период цивилизации, да и уровня высокой культуры ей мешают достичь объятия псевдоморфоза. Для «лишенного городов края» свойственны некоторым образом черты первобытного коллективного сознания. Это не было уничижением, а скорее, вызывало у него симпатию. Часто недостаток цивилизованности воспринимался Шпенглером как признак неиспорченности. Русский народ, «не знающий городов», принципиально антибуржуазен. «Кто вчитается в Достоевского, предощутит здесь юное человечество, для которого вообще нет еще никаких денег, а лишь блага по отношению к жизни, центр тяжести которой лежит не со стороны экономики»[64]. Смешенное чувство опасения и надежды по отношению к России было свойственно упомянутому биографу Достоевского Нине Гофман: «Мы имеем здесь дело с полуварварским началом, в котором, однако, скрыты молодые, еще не проявившие себя силы, с народом, который нам еще предстоит узнать и, узнав, пересмотреть кое-что заново»[65]. Поиск нового человека, естественного, цельного и антибуржуазного привел к Достоевскому австрийского поэта Райнера Рильке (1875–1926), который «называл Россию «страной будущего», ее народ – «народом-художником», а его пророком, углубляя и интерпретируя миф о «русской душе», считал Достоевского»[66].

Для русского мироощущения «не существует никакого „я“. „Все виноваты во всем“, то есть „оно“ на этой бесконечно распростершейся равнине виновно в „оно“ – вот основное метафизическое ощущение всех творений Достоевского. Потому и должен Иван Карамазов называться убийцей, хотя убил другой. Преступник *несчастный* – это полнейшее отрицание фаустовской персональной ответственности»[67].

Что давало возможность Шпенглеру приписывать такое «основное метафизическое ощущение» Достоевскому? Наверное, «Братья Карамазовы», где Маркел, брат старца Зосимы, говорит матери: «… Всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я более всех»[68]. Сам старец развивал эту тему в поучениях: «Помни особенно, что не можешь ничьим судиею быти. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего пред ним, может, прежде всех и виноват. Когда же постигнет сие, то возможет стать и судиею. Как ни безумно на вид, но правда сие. Ибо был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы. Если возможешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно приими и пострадай за него сам, его же без укора отпусти»[69]. Здесь можно

спорить о правомерности толкования заповеди «Не судите, да не судимы будете» (Матф. 7,1). Однако очевидно, что в словах Зосимы персональная ответственность не снимается и не переводится на безличное «оно», а возлагается на судью и других людей. Смысл этого поучения заключается даже не в том, что преступников нужно отпускать, а в том, что среди праведников им будет труднее совершать свои злодеяния. Прошедший каторгу, Достоевский считал, что в любом преступнике теплится искра Божия и остатки совести, которые ставят ему ограничения в нравственном падении и могут привести к раскаянию. «Но и самые преступник и варвар хоть и грешат, а все-таки молят Бога в высшие минуты жизни своей, чтоб пресекся грех их и смрад…»[70].

Что касается «без укора отпусти», то Достоевский был в этом не согласен с Зосимой. «Нет, напротив, – как бы обращался он к присяжным заседателям, оправдывающим преступников, – именно тут-то и надо сказать правду и зло назвать злом; но зато половину тяготы приговора взять на себя. Войдем в залу суда с мыслью, что и мы виноваты. Эта боль сердечная, которой все теперь так боятся и с которою мы выйдем из залы суда, и будет для нас наказанием. Если истинна и сильна эта боль, то она нас очистит и сделает лучшими. Ведь сделавшись сами лучшими, мы и среду исправим и сделаем лучшею»[71].

Достоевский был категорически против модного среди прогрессивной молодежи XIX в. оправдания «среда заела»: «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить»[72]. Учение о «среде» Достоевского схоже с концепцией нравственного долга И. Канта. И где здесь «полнейшее отрицание персональной ответственности»?

Каждой высокой культуре, по Шпенглеру, свойствен свой способ протяженности или прасимвол, из которого «следует выводить весь язык форм ее действительности, ее физиономию, отличную от всякой иной культуры и прежде всего от почти безликого окружающего мира первобытного человека; ибо истолкование глубины возвышается теперь до поступка, до формирующего выражения в делах, до преобразования действительности…»[73]. Как мы уже отмечали, Шпенглер не относил русскую культуру к числу высоких культур, однако он наделил ее собственным геокулыурным образом – бескрайняя

равнина. «Мистическая русская любовь – это любовь равнины, любовь к таким же угнетенным братьям, и все понизу, по земле, по земле: любовь к бедным мучимым животным, которые по ней блуждают, к растениям, и никогда – к птицам, облакам и звездам»[74]. Возможно, эта мысль была навеяна словами старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание божие, и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь»[75].

Получается, что «бескрайняя равнина» является неким ущербным вариантом «бесконечного пространства». Отсутствие глубины, третьего измерения не дает возможности русской культуре считаться культурой западной, поэтому возможен только псевдоморфоз, который задает западноевропейский стиль русской культуры. По той же причине мы не можем говорить о прасимволе русской культуры, хотя такое упрощение взглядов Шпенглера часто встречается.

«Русский астроном – ничего более противоестественного быть не может. Он просто не видит звезд; он видит один только горизонт. Вместо небесного купола он видит небесный откос»[76], – аргументирует свою позицию Шпенглер. А как же М. В. Ломоносов (1711–1765), который открыл атмосферу на Венере? А русские философы-космисты – Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский (1857–1935)? А русские авиаконструкторы – А. Ф. Можайский (1825–1890), И. И. Сикорский (1889–1972)? А у А. С. Пушкина (1799–1837):

> Редеет облаков летучая гряда.
> Звезда печальная, вечерняя звезда!
> Твой луч осеребрил увядшие равнины,
> И дремлющий залив, и черных скал вершины.
> Люблю твой слабый свет в небесной вышине;
> Он думы разбудил, уснувшие во мне…[77]

Здесь есть и равнина, но акцент делается не на ней, а на облаках, горах и звезде, то есть на том, на что не должна распространяться мистическая русская любовь. Впрочем, Шпенглер все это списал бы на псевдоморфоз. Его теория не поддается верификации.

Любопытно, что соотечественник и современник Шпенглера Стефан Цвейг (1881–1942) диаметрально противоположно воспринимал Достоевского, выделяя в его первобытном ландшафте бесконечное небо, освещенное истекающим кровью

северным сиянием. «Душа стремилась бы унестись от величия этого ужаса, если бы не простиралось, сияя звездами, над неумолимо трагическим, ужасающе земным ландшафтом безграничное небо благости, небо, расстилающееся и над нашим миром, но в этой атмосфере жестокой духовной стужи уходящее в беспредельность выше, чем в наших теплых странах. Подымаясь от этого ландшафта к его небу, успокоенный взор находит бесконечное утешение в бесконечной земной печали и предчувствует в страхе – величие, Бога – во тьме»[78].

Таким образом, мы можем сделать вывод, что О. Шпенглер свое мнение о русской культуре во многом составил по творчеству двух великих писателей – Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, которых он воспринимал как антиподов русской действительности. Оба писателя были хорошо известны на Западе. Шпенглеру как представителю философии жизни явно был ближе Достоевский, которого в Германии того времени считали лучшим выразителем «русской души». Так, например, драматург Герберт Ойленберг (1876–1949) писал: «Никто кроме Достоевского не сумел изобразить русскую душу, это непостижимое чудо народа <…> ее становление и бытие с такой исчерпывающей полнотой»[79].

Религиозному фактору Шпенглер придавал исключительное значение. Русская религия для него – не византийское ортодоксальное православие, а народная религия, которая «заглядывается через Византию на Иерусалим», то есть тяготеет к первохристианским общинным принципам. Так, вероятно, Шпенглер понимал слова Зосимы: «Из народа спасение выйдет, из веры и смирения его»[80]. Апостолом этой религии он видел Достоевского, что было характерно для немецкой литературной критики того времени, в которой «Достоевский провозглашается создателем новой религии, русским Мессией. Сопоставление Достоевского с Христом становится в неоромантической литературе общим местом»[81]. По утверждению представителя этого направления М. Бема, в Достоевском «пробуждается историко-философское самосознание славянского Востока»[82].

Шпенглер не был геополитиком в точном смысле этого слова, однако его основные подходы к исследованию, предполагающие изучение мировой культуры как группы высших культур, притом эти культуры рассматриваются как живые организмы, позволяют говорить о культурно-геополитической ориентации немецкого философа. Не со всеми оценками Шпенглера можно согласиться, однако можно сказать определенно, что он сделал легитимной самостоятельную русскую культуру в западноевропейском философском дискурсе и отвел ей соответствующее место во

всемирной истории среди «множества мощных культур».

1.2. Русская православная цивилизация в трудах Арнольда Тойнби

Арнольд Джозеф Тойнби в своем двенадцатитомном труде «Постижение истории» поднял статус русской культуры на еще более высокий уровень. У английского историка, по сравнению со Шпенглером, гораздо меньше метафизики, но больше геополитики. В Пространстве и Времени (эти слова он пишет с большой буквы) Тойнби выделяет «умопостигаемые поля исторического исследования» или общества, которые делятся на цивилизации (их всего двадцать одна) и примитивные общества. Цивилизации наднациональны. «Общество, а не государство есть тот социальный „атом“, на котором следует фокусировать свое внимание историку»[83]. Впрочем, количество цивилизаций у Тойнби остается вопросом открытым и зависит, как он сам подчеркивал, от детальности анализа истории. В конце книги он насчитывает их тридцать семь.

Здесь уместно вспомнить четвертый закон исторического развития основоположника цивилизационного подхода Н. Я. Данилевского: «Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государств»[84].

Тойнби последовательно придерживается этого закона, указывая на возможное родство обществ: «Общество, включающее в себя независимые национальные государства типа Великобритании, и общество, состоящее из городов-государств типа Афин, сопоставимы друг с другом, ибо представляют собой общества единого вида»[85]. Однако это родство можно наблюдать в разные периоды времени, ибо синхронные общества одного вида не имеет смысла обособлять. «Ни одно из исследуемых обществ не охватывает всего человечества, не распространяется на всю обитаемую Землю и не имеет сверстников среди обществ своего вида»[86].

Здесь речь идет о преемственности, которая также является общим местом цивилизационного подхода. О возможном воздействии одних культурно-исторических типов на другие писал Данилевский: «Между ними должно отличать типы уединенные от типов, или цивилизаций, преемственных, плоды

деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания, или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский»[87].

Фото 2. Арнольд Тойнби

Критики цивилизационного подхода часто упрекают его авторов в том, что культурно-исторические типы в их представлении якобы полностью замкнуты и не имеют возможности вступать во взаимный обмен новациями. Мы видим, что этот упрек в полной мере не соответствует истине. Согласиться с критиками можно лишь в том, что преемственность цивилизаций не носит характер простых заимствований в линейной схеме прогрессивного развития человечества. Преемственность в цивилизационном подходе органически обусловлена и выражена метафорой: у Данилевского – это растительное удобрение, у Тойнби – человеческое родство. «… Рассматривая временную связь между двумя конкретными обществами различных эпох – в нашем случае западным и эллинским, мы обнаружим отношения, которые метафорически

можно было бы назвать „сыновне-отеческими“»[88]. Подобное родство выстраивается по критерию религии. Большую роль в культурном обмене Тойнби отводит столкновениям цивилизаций, в результате которых появились высшие религии. Второй критерий классификации – территориальный признак, связывающий сыновнее общество с отеческим. По этим двум критериям Тойнби в первом томе своего сочинения выстраивает таблицу.

Отечески родственное общество	***Сыновне родственное общество***			
	несовпадающее	***частично совпадающее***	***полностью совпадающее***	
			с самой широкой областью	***с прародиной***
Китайское	Дальневосточное в Корее и Японии		Дальневосточное (основное)	
Минойское	Сирийское		Эллинское	
Шумерское		Индийское + хеттское		Вавилонское
Майянское		Мексиканское	Юкатанское	
Индское			Индуистское	
Сирийское		Иранское	Арабское	
Эллинское	Православное христианское в России	Западное	Православное христианское (основное)	

Табл. 1. Классификация обществ по А. Тойнби[89]

По горизонтали в таблице стоят общества одного типа, которые сравнимы между собой и преемственны от отеческого общества. Православное общество в России является сыновним по отношению к эллинскому и однотипным с основным православно-христианским обществом (Византия и ее сателлиты на Кавказе и Балканах) и западным.

По вертикали общества дифференцированы по принципу территориального совпадения с отеческим обществом. Русская православная цивилизация является несовпадающей с эллинской по этому критерию. Тойнби отмечал, что на Западе от эллинской прародины православная цивилизация надолго закрепиться не смогла, однако «большего успеха православное христианство добилось, продвигаясь в противоположном направлении – через Босфор и Черное море. Преодолев Черное море и широкую приморскую степь, православие в XI в. обосновалось на Руси. Освоив этот дом, оно пошло дальше – по лесам Северной Европы

и Азии сначала до Северного Ледовитого океана – и наконец, в XVII в. достигло Тихого океана, распространив свое влияние от Великой Евразийской степи до Дальнего Востока»[90].

Таким образом, получается, что между византийско-православным и русско-православным обществами выстраиваются отцовско-сыновние отношения. Подобные примеры в вышеприведенной таблице имеются: эллинское и сирийское общества в более древний период было сыновними по отношению к минойскому. Тойнби подчеркивал, что «эллинское общество стало „отцом“ двух „сыновей“. Другими словами, дифференциация западного и православного христианства породила два различных общества. Из одной куколки – католической церкви образовалось два самостоятельных организма: римско-католическая церковь и православная церковь»[91].

Согласно историософской концепции Тойнби, «общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом жизненных проблем, и каждая из них есть вызов»[92]. Русскому православию в XIII в. был брошен вызов кочевниками Великой степи. Ответ на этот вызов, по мнению Тойнби, был дан казаками, которые «были пограничниками русского православия, противостоящими евразийским кочевникам»[93]. Казаки в своей борьбе с варварами опирались на более совершенное вооружение, более развитую материальную базу, выраженную в культуре земледелия. И главное, на что обращает внимание Тойнби, – освоение рек. «Реки были серьезной преградой для кочевников-скотоводов, не имевших навыков использовать их в качестве транспортных артерий, тогда как русский крестьянин и дровосек, издавна знакомый с традицией скандинавского мореплавания, был мастером речной навигации»[94]. Навыки речников позволили казакам не только покорить кочевников Великой степи, но и освоить Сибирь и выйти к Тихому океану.

В XVII в. вызов России был сделан западным миром, а именно Польшей и Швецией. «…Петр Великий ответил на западное давление, основав в 1703 г. Петербург и утвердив русский флот на Балтийском море»[95]. Историческое значение петровских реформ видится Тойнби в том, что «эта небывалая революция раздвинула границы западного мира от восточных границ Польши и Швеции до границ Маньчжурской империи»[96]. Вместе с тем Петр у Тойнби является разрушителем традиционной русской культуры, что близко к концепции русского псевдоморфоза О. Шпенглера. «Петр Великий использовал свой могучий гений, чтобы коренным образом преобразовать Московию, превратив ее из русского православно-христианского

универсального государства, верящего в свою исключительную миссию, в динамическое локальное государство, составной элемент европейской системы»[97]. Вестернизации подверглось все: новая столица, правительство и даже церковь.

Историческая миссия, о которой пишет Тойнби, – идея «Москва – Третий Рим», которая стала духовной основой универсального русского государства в период его становления при Иване III (1440–1505). Универсальное государство – это «бабье лето» цивилизации, «момент оживления в ритме распада». Тойнби выстраивает цепочку исторических событий, связанных со становлением русского универсального государства:

• женитьба Ивана III на Софье Палеолог (1472–1503);

• принятие двуглавого орла в качестве герба;

• свержение власти татарского хана;

• объединение русских земель;

• коронация Ивана Грозного (1530–1584);

• утверждение Стоглавым собором преимущества русской версии православия;

• основание Русского патриархата.

Тойнби подчеркивал, что идея Третьего Рима возникла после крушения Византии (Второго Рима), поэтому «Русские не были узурпаторами, бросающими вызов живым владельцам титула. Они остались единственными наследниками»[98].

Тойнби отмечал, что идеал «Москвы – Третьего Рима» сохранился и в вестернизированной России. «Отлученные от церкви противники Никона сумели сохранить и при петровском режиме старообрядческую церковь, а в век западного романтизма русская вера в уникальную судьбу России и ее вселенскую миссию проявилась в славянофильском движении»[99].

Следует отметить, что по этому вопросу Тойнби использовал исследования русского историка церкви Н. М. Зернова (1898–1980), на которого он ссылается. Зернов с 1934 г. жил в Лондоне. Его статья «Москва – Третий Рим» на русском языке была опубликована в эмигрантском журнале «Путь», более пространный вариант работы вышел в виде небольшой книги на английском языке[100], выдержал шесть изданий, в том числе в США в 1971 г. Тойнби мог взять у Зернова факты о Стоглавом соборе, старообрядцах, однако в целом русский историк критично относился к воплощению указанной доктрины. «Русское Православие узрело образ Христианства, неизвестный до него, оно вошло поэтому на следующую ступень осуществления Церкви на земле, но это призвание явилось и величайшим соблазном нашей церковной истории. Почувствовав себя преемницей Рима, Россия возжелала использовать принуждение – это оружие Рима

для выполнения своей миссии»[101].

Коммунистическая революция рассматривалась Тойнби как ответ поражению России в Первой мировой войне, которое выявило «недостаточность петровских реформ для успешного противостояния быстро индустриализирующемуся миру»[102]. Основное противоречие коммунистической России Тойнби видел в том, что взяв интернациональную идеологию марксизма, страна изолировалась от Запада. «В секуляризованном варианте повторив метод староверов, русский коммунистический режим объявил себя единственной истинной марксистской ортодоксией, предполагая, что теория и практика марксизма могут быть выражены в понятиях только русского опыта. Таким образом, приоритет в социальной революции вновь дал России возможность заявить о своей уникальной судьбе, возродив идею, которая уходит корнями в русскую культурную традицию. К славянофилам она перешла в свое время от русской православной Церкви, хотя никогда ранее она не получала официальной секулярной санкции»[103].

Критика советской России у Тойнби в некоторой степени обусловлена влиянием идей Л. Троцкого, на книгу которого «История русской революции» он ссылается. Как известно, Троцкий был сторонником «перманентной революции» и критиковал доктрину «построения социализма в одной, отдельно взятой стране», провозглашенную И. В. Сталиным (1878–1953) на XIV конференции РКП(б) в апреле 1925 г.

Кроме того, в этой критике Тойнби отказывается от свойственного ему ранее релятивизма и оценивает Россию с точки зрения западной либеральной идеологии, согласно которой Россия – принципиально тоталитарная страна, наследница Византии, которая может только внешне копировать западные образцы. «Петровские реформы были половинчатыми, ибо царский режим не мог допустить полной либерализации русской политической и социальной жизни»[104]. Вероятно, Тойнби не удалось избежать влияния идеологии холодной войны, восьмой том его сочинения вышел в 1954 г., в самый ее разгар. В это время на Западе активно разрабатывалась концепция тоталитарного общества, уравнивающая фашистскую Германию и Советский Союз. Тойнби внес и свою лепту в разработку этой доктрины: «Такое смиренное отношение к самовластному режиму, ставшее традиционным в России, является с западной точки зрения, одной из главных трудностей в сегодняшних отношениях между Россией и Западом. Огромное большинство людей на Западе считают, что тирания – это невыносимое социальное зло. Ценой страшных усилий мы задавили тиранию, когда она подняла голову среди

нас в виде фашизма и национал-социализма. Мы чувствуем такое же отвращение к ней в ее российской форме, будь она названа царизмом или коммунизмом»[105]. А в первом томе (1934 г.) он писал: «Закон, „которому Бурбоны и Стюарты подчинялись“, не распространяется на Романовых в России, османов в Турции, Тимуридов в Индостане, маньчжуров в Китае, современных им сегунов в Японии. Политическая история этих стран не может быть объяснена в принятых нами терминах. Если мы начнем их анализировать, то обнаружим, что главы, на которые распадается их история, и умопостигаемые поля исследования, которые они предполагают, совершенно другие. Закон, движущий историю Англии или Франции, не действует там, и, наоборот, законы, которым подчиняется политическая история каждой из этих стран, не проливают света на политические события в Англии или во Франции»[106]. То есть, начинал Тойнби свою книгу с одними настроениями, а заканчивал с другими. Впрочем, в этот промежуток времени прошла Вторая мировая война.

Таким образом, Арнольд Тойнби православно-русскую цивилизацию поднимает на тот уровень, на котором она не стояла у предыдущих представителей цивилизационного подхода. У Н. Я. Данилевского и О. Шпнглера это явление еще только зарождающееся, а у Тойнби – состоявшееся. Правда, в двенадцатом томе своего сочинения Тойнби несколько пересматривает свою типологию. «…До сих пор Россия не создала свою собственную цивилизацию. <…> Она была сателлитом, который каждый раз предъявлял больше чем претензии иноземной цивилизации, втянувшей ее в поле своего тяготения»[107].

Враждебность России Западу английский историк объясняет, с одной стороны, агрессией самого Запада, с другой стороны, наследием Византии, которая противопоставляла себя западному христианству. В послевоенный период, подвергая критике Россию в советологическом духе, Тойнби резюмирует: «Как под Распятием, так и под серпом и молотом Россия – все еще „Святая Русь“, а Москва – все еще „Третий Рим“. Tamen usque recurret (все возвращается на круги своя)»[108]. В контексте данной статьи понятия «Святая Русь» и «Москва – Третий Рим» являются скорее ругательными.

1.3. Православно-славянская цивилизация в трудах Самюэля Хантингтона

В 1947 г. А. Тойнби написал футурологическую статью «Столкновения цивилизаций», где он попытался сделать прогноз перспектив социальной мысли на три тысячелетия вперед. В частности, он предсказывал, что усиление глобализационных процессов приведет к тому, что «к 3047 году наша западная цивилизация – как мы знаем из истории последних двенадцати – тринадцати веков, со времен средневековья, – может измениться до неузнаваемости за счет контррадиации влияний со стороны тех самых миров, которые мы в наше время пытаемся поглотить, – православного христианства, ислама, индуизма и Дальнего Востока»[109].

Как мы видим, Тойнби ошибся в хронологии, по меньшей мере, на тысячу лет. Уже в конце второго тысячелетия незападные цивилизации начали активно о себе заявлять на международной арене. Этот процесс нашел отражение в работах американского политолога Самюэля Хантингтона (1927–2008), который в 1993 г. в журнале «Foreign Affairs» опубликовал статью «Столкновение цивилизаций?». Успех статьи способствовал появлению в 1996 г. книги «Столкновение цивилизаций и преобразование мирового порядка», в которой автор развил свою концепцию.

Фото 3. Самюэль Хантингтон

Сходство с А. Тойнби здесь не только в названии, а в подходе, с той разницей, что английский историк под «столкновением» понимает еще и синтез культур, а американский политолог сосредотачивается на конфликте. «Судя по всему, центральной осью мировой политики в будущем станет конфликт между „Западом и остальным миром“ <…> и реакция незападных цивилизаций на западную мощь и ценности»[110]. К шести существующим ныне цивилизациям, по Тойнби, Хантингтон добавляет еще две – латиноамериканскую и африканскую (возможную). Православную цивилизацию в своей статье 1993 г. он называет «православно-славянской». Западно-христианскую цивилизацию от православно-славянской и мусульманской отделяет так называемая «линия разлома», которая «пролегает вдоль нынешних границ между Россией и Финляндией, между прибалтийскими странами и Россией, рассекает Белоруссию и Украину[111], сворачивает западнее, отделяя Трансильванию от остальной части Румынии, а затем, проходя по Югославии, почти в точности совпадает с линией, ныне отделяющей Хорватию и Словению от остальной Югославии. На Балканах эта линия, конечно же, совпадает с исторической границей между Габсбургской и Османской империями»[112]. К востоку от этой границы проживают православные и мусульмане, у которых ниже уровень жизни, отсутствуют традиции демократической политической жизни и до которых докатывалось только эхо исторических событий, определявших судьбу Европы. В свою очередь, и этот регион разделяют «залитые кровью» границы между православными сербами и мусульманами на Балканах, осетинами и ингушами на Кавказе, и т. п.

Рис. 2. Восточная граница западной цивилизации[113]

Таким образом, в Европе назрел трехсторонний культурный конфликт между западным и восточным христианством, исламом. Работа Хангтинтона была написана во многом под впечатлением гражданской войны в Югославии: «В югославском конфликте Россия предоставляла дипломатическую помощь сербам, а Саудовская Аравия, Турция, Иран и Ливия предоставляли финансовую помощь и оружие боснийцам не по причинам идеологии, политики с позиции силы или экономических

интересов, но из-за культурного родства»[114]. Поддержка сербов со стороны России выражалась в тайных поставках добровольцев и оружия, а также дипломатическом давлении на западные страны.

Прогноз, согласно которому модернизация и экономическое развитие породят глобальную культуру, оказался преждевременным. По мере утверждения местных традиций возрастают антизападные настроения. Причину Хантингтон видит в том, что процессы экономической модернизации отрывают людей от исторических корней, ослабляют национальные государства как основу идентичности народов. В разных регионах этот недостаток пытаются восполнить религией, часто в виде фундаменталистских движений. Религиозный ренессанс создает основу для чувства сопричастности к своей цивилизации. Часто это сопровождается враждебным отношением к иноверцам и инородцам. Вообще, межцивилизационные различия не всегда приводят к конфликтам, но если это случается, то придают им тяжелый и затяжной характер.

Хантингтон отмечает, что внутри одной цивилизации возможны конфликты, но они не столь всеобъемлющи и кровопролитны. Пример – спор России и Украины из-за Крыма, в котором дела до насилия не дошло. В этом отношении мы можем полностью согласиться с Хантингтоном, так как на Украине враждебность по отношению к России в основном подогревается западной, униатской ее частью. В то время как население левобережной Украины всегда было настроено лояльно по отношению к русским.

Формально выделяя восемь цивилизаций, Хантингтон в статье 1993 г. выстраивает дихотомическую схему: западная цивилизация и незападные цивилизации. Когда дело доходит до формулирования отличительных черт цивилизаций, то оно осуществляется апофатическим методом, то есть выделяются характеристики, свойственные Западу, но отсутствующие в других цивилизациях. «В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства»[115]. Можно согласиться со словами А. С. Панарина о том, что «теперь возобладала цивилизационная парадигма, открывающая дорогу монопольного присвоения понятий «демократия», «свобода», «гражданское общество» западной цивилизацией в качестве их единственного аутентичного истолкователя и носителя»[116]. Однако с фактами

спорить трудно: в западной социальной мысли эти идеи появились, долгое время разрабатывались, на Западе были воплощены в жизнь.

Во второй главе своей книги 1996 г. Хантингтон все же пытался дать характеристики цивилизациям, православной культуре здесь достались самые нелестные отзывы. «Некоторые ученые выделяют отдельную православную цивилизацию с центром в России, отличную от западного христианства по причине своих византийских корней, двухсот лет татарского ига, бюрократического деспотизма и ограниченного влияния на нее Возрождения, Реформации, Просвещения и других значительных событий, имевших место на Западе»[117]. В принципе, ту же мысль, только в более уважительной по отношению к России форме, высказывал в свое время Данилевский. «Принадлежит ли в этом смысле Россия к Европе? К сожалению или к удовольствию, к счастью или к несчастью, – нет, не принадлежит. Она не питалась ни одним из тех корней, которыми всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного Древнего мира, – не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа»[118].

Православная цивилизация обладает малым демографическим ресурсом. Согласно приведенной Хантингтоном таблицы, православные страны находятся на предпоследнем месте по численности населения.

Синская	1 340 900	Латиноамериканская	507 500
Исламская	927 600	Африканская	329 100
Индуистская	915 800	Православная	261 300
Западная	805 400	Японская	124 700

Табл. 2. Население стран, принадлежащих к крупнейшим мировым цивилизациям, 1993 (в тыс.)[119]

В незападных цивилизациях наблюдается тенденция возвращения к истокам национального бытия, что проявляется в азиатизации Японии, индуизации Индии, реисламизации Среднего Востока, русификации России. Наблюдается туземизация местных элит. Хантингтон относил Россию к так называемым «расколотым странам», для которых характерна ситуация, когда «их правительства, как правило, хотят „вскочить на подножку поезда“ и примкнуть к Западу, но история, культура и традиции этих стран ничего общего с Западом не имеют»[120]. К таковым странам относятся Турция, которая может стать лидером возрождающейся тюркской цивилизации, Мексика, мечущаяся

между Латинской и Северной Америкой.

В шестой главе книги он более подробно останавливается на истории России как стержневого государства православной цивилизации. Историю отношений России с Западом Хантингтон делит на четыре этапа. Первый – от Киевской Руси до Петра Великого – он характеризует слабым влиянием западной культуры. «Российская цивилизация – это продукт самобытных корней Киевской Руси и Москвы, существенного византийского влияния и длительного монгольского правления»[121].

Второй этап начинается реформами Петра, который проводил модернизацию вместе с вестернизацией, а в то же время укреплял деспотизм государственной власти. «…Своими реформами Петру удалось добиться некоторых изменений, но его общество оставалось гибридом: если не считать небольшой элиты, то в российском обществе господствовали азиатские и византийские модели, институты и убеждения…»[122]. Именно Петр создал разорванную страну. Это состояние выражалось в историческом споре западников и славянофилов. К последним Хантингтон относит и евразийцев.

Третий этап отношений с Западом открывает большевистская революция. «Приняв западную идеологию и использовав ее, чтобы бросить Западу вызов, русские в каком-то смысле получили более тесные и прочные связи с Западом, чем в любой иной период своей истории»[123]. Как мы видели, эта оценка советской России полностью соответствует суждениям Тойнби по этому вопросу.

Четвертый этап начинается реформами М. С. Горбачева, когда вновь стали актуальными споры западников и славянофилов. В это время процесс «десекуляризации мира» затронул и Россию: в нач. 90-х гг. резко возросло количество верующих и число открытых храмов, политические лидеры стали уважать и поддерживать религию. Возрождение православия связывается с желанием обрести собственную идентичность, укорененную в тысячелетней истории страны. Таким образом, в России религия сменила политическую идеологию, а светский национализм сменился религиозным.

После крушения коммунизма и правящая элита, и народ раскололись по поводу вхождения России в западное сообщество. Если Б. Н. Ельцин (1931–2007) и его сторонники были за продвижение западных ориентиров, то противники, как в кругах элиты, так и в народе демонстрировали антизападные настроения, ориентируясь на идеи национализма и евразийства. Притом, если Горбачева Хантингтон безоговорочно признает вестернизированным политиком, то Ельцина называет русским по стилю, а западным – по высказанным убеждениям[124].

Хантингтон замечает, что западному демократу было легче вести диалог с советским марксистом, чем с русским традиционалистом. «Конфликт между либеральной демократией и марксизмом-ленинизмом был конфликтом идеологий, которые, невзирая на все различия, хотя бы внешне ставили одни и те же основные цели: свободу, равенство и процветание. Но Россия традиционалистская, авторитарная, националистическая будет стремиться к совершенно иным целям»[125]. Любопытно, что подобную мысль высказывал еще К. Н. Леонтьев, находясь в противоположном лагере. Либерализм и коммунизм он считал эвдемонистическими идеологиями, основанными на утилитарном идеале, ведущими к вторичному упрощению. «Изучая киновии, – писал Леонтьев, – можно допустить, что коммунизм, не как всеобщий закон, а как частное проявление общественной жизни, возможен, но лишь под условием величайшей дисциплины и даже, если хочешь, страха. Эта дисциплина, этот страх не материальной природы; это несокрушимая идеальная узда веры, любви и почтения»[126]. Естественно, что с последователями Леонтьева Хантингтон вести диалог не мог.

Для смены цивилизационной идентичности необходимо соблюдение трех условий: этого должна хотеть элита, народ должен быть готов к этому шагу и, наконец, господствующие группы цивилизации, в которую хочет влиться «новообращенный», должны иметь желание принять его. В случае с Россией не выполняется ни одно условие. «И если русские, перестав быть марксистами, не примут либеральную демократию и начнут вести себя как россияне, а не как западные люди, отношения между Россией и Западом опять могут стать отдаленными и враждебными»[127], писал Хантингтон в статье 1993 г. Через три года в своей книге он эту мысль несколько переформулировал: «когда русские перестали вести себя как марксисты и стали вести себя как русские, разрыв между ними и Западом увеличился»[128]. Свою категоричность Хантингтон обосновывает результатами выборов в Государственную думу 1993 г., где большинство голосов получили партии антиреформаторские и националистические, и результатами первого тура выборов президента 1996 г., когда 52 % избирателей проголосовали за националистических и коммунистических кандидатов.

Этот результат был неизбежен, ибо политические лидеры могут перенимать элементы западной культуры, но полностью подавить свою исконную культуру им не по силам. С другой стороны, занесенный вирус западной культуры трудно убить. Политические лидеры могут порождать «разорванные страны, но

не могут сотворить западные страны. Они могут заразить страну шизофренией культуры, которая надолго останется ее определяющей характеристикой»[129].

Здесь опять хочется вспомнить Данилевского, который еще в XIX в. писал, «что Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д.»[130]. Выходит, что за сто двадцать пять лет изменилось только то, что разрушилась колониальная система, и четыре названные цивилизации превратились в полноправных участников политического процесса.

Любопытно, что если в статье 1993 г. Хантингтон называет интересующую нас цивилизацию «православно-славянской», то в книге 1996 г. она называется исключительно «православной». И не случайно, ведь существуют и неславянские православные страны: Грузия, Румыния и особенно Греция, которая является заметным игроком на европейском геополитическом поле. Балканские войны заставили православные страны задуматься о греко-сербо-болгарском альянсе, который бы смог противостоять вторжению ислама, осуществляемому альянсом Албания – Турция. «С исчезновением советской угрозы „противоестественный“ союз Греции с Турцией потерял всякое свое значение, и вот уже мы видим эскалацию напряженности между ними, усиление конфликтов из-за Эгейского моря, Кипра, их военного баланса, их роли в НАТО и Европейском Союзе, а также их отношений с Соединенными Штатами»[131]. Кроме того, Греция становится надежным экономическим партнером России.

Осколки Советского Союза Хантингтон также старался собрать в религиозном порядке, когда «православные Беларусь, Молдова и Украина тяготеют к России, а армяне и азербайджанцы воюют друг с другом, в то время как их русские и турецкие братья пытаются поддержать их и остановить конфликт. Российская армия воюет с мусульманскими фундаменталистами в Таджикистане и мусульманскими националистами в Чечне»[132]. Общую схему рассуждения можно считать верной, однако не со всем здесь можно согласиться. Православная Молдова никогда не тяготела к России, а стремилась к интеграции с Румынией, а через нее – с Западом. Первым симптомом подобных приоритетов стала замена кириллического алфавита на латиницу в 1989 г. и принятие закона «О статусе государственного языка Молдавской ССР», который спровоцировал кровопролитный конфликт в Приднестровье. Непризнанная Приднестровская

Молдавская Республика получала защиту и поддержку России в гораздо большем объеме, чем Сербия в Балканском конфликте, а Молдову можно было бы назвать «блудной дочерью» православной цивилизации. Хантингтон обращает внимание на то, что «в феврале 1994 года пророссийские партии одержали внушительную победу на парламентских выборах», однако союзу Молдовы с Россией не суждено было сбыться – камнем преткновения оставался приднестровский конфликт, неурегулированный по сей день.

Другая «блудная дочь» – Грузия. Первым президентом этой страны в 1991 г. стал З. К. Гамсахурдиа (1939–1993). Его националистическая и русофобская политика привела к обострению отношений с Россией и вызвала кровавые конфликты в Южной Осетии и Абхазии. «И лозунг, который выбросил Звиад Гамсахурдиа, лозунг „Грузия – для грузин“, подразумевавший господство коренной нации над так называемыми малыми народами, по воле Сталина и его окружения оказавшимися на территории Грузинской ССР, в немалой степени способствовал раздуванию националистической истерии. Представителям национальных меньшинств предлагалось ассимилироваться или покинуть пределы Грузии»[133].

Второй президент Грузии – Э. А. Шеварднадзе – так и не смог развернуть свое государство в сторону России. Исторически не оправдалось утверждение Хантингтона о том, что размещение трех российских военных баз на территории Грузии в 1994 г. «возвратило настроенную на независимость Грузию в российский лагерь»[134]. Недовольство грузин правлением Шеварднадзе вылилось в 2003 г. в «революцию роз». В результате Грузия сделала свой выбор в пользу Запада. Грузинский феномен Хантингтон объясняет следующим образом: «Исторические взаимоотношения и соображения баланса власти также заставляют некоторые страны сопротивляться влиянию своих стержневых стран. И Грузия, и Россия – православные страны, но грузины исторически сопротивлялись российскому господству и тесным связям с Россией»[135].

Таким образом, России внутри православной цивилизации после развала Советского Союза удалось достичь консенсуса со славянскими странами – Украиной, Белоруссией, Приднестровской Молдавской Республикой – и не удалось – с неславянскими православными странами – Молдовой и Грузией.

Чтобы сберечь западную цивилизацию Хантингтон рекомендавал в том числе «признать Россию как стержневую страну православной цивилизации и крупную региональную державу, имеющую законные интересы в области обеспечения

безопасности своих южных рубежей»[136]. Он с пониманием относился к желанию России защитить своих сербских братьев, но конфликт в Чечне рассматривал как войну с чеченским народом.

Несмотря на то, что Хантингтон, являясь сторонником цивилизационного подхода и все свое внимание уделяя моменту конфронтации цивилизаций, в конце книги приходит к выводу, что ради сохранения мира «людям всех цивилизаций следует искать и стремиться распространять ценности, институты и практики, которые являются общими и для них, и для людей, принадлежащих к другим цивилизациям»[137]. Осознание этой и других моральных ценностей формирует «Цивилизацию» с большой буквы, которая является общей для всех. «В более масштабном столкновении, глобальном „настоящем столкновении“ между Цивилизацией и варварством, великие мировые цивилизации, обогащенные своими достижениями в религии, искусстве, литературе, философии, науке, технологии, морали и сочувствии, также должны держаться вместе, или же они погибнут поодиночке»[138]. Итак, в исторической перспективе Хантингтон начинает придерживаться эволюционного подхода.

Следует отметить, что Хантингтон, прежде всего, политолог. Он старается избегать точных определений, но дает массу эмпирического материала. Не со всеми его доводами можно согласиться, но его работа поражает широтой охвата материала. Впрочем, это характерно для всех трех рассмотренных нами наиболее известных зарубежных представителей цивилизационного подхода. Каждый из них рассматривал русскую (православную, православно-славянскую) культуру как явление значительное. Это признавал и Шпенглер, который не выделял ее в самостоятельную высокую культуру. Вместе с тем, они видели в русской культуре некую ущербность: псевдоморфоз, расколотость. Русская культура лишена ценностей, свойственных Западу, она принципиально тоталитарна, что связано с принятием христианства от Византии. Особенно явно эти идеи проявляются у послевоенного Тойнби и Хантингтона. А. С. Панарин сетовал по этому поводу: «Теперь тоталитаризм интерпретируется в духе культурологического и этнического расизма – как специфический продукт русской ментальности, русской культуры, а в самое последнее время – как продукт православия»[139].

2. Евразийская модель русской культуры Н. С. Трубецкого

Основной геокультурный тезис евразийства звучит так: «Ни Восток, ни Запад, а Евразия – есть нечто третье». Подобную постановку вопроса мы можем встретить еще у А. С. Хомякова в диалоге «Разговор в Подмосковной». Герой диалога Тульнев предлагает образ, определяющий место России, – «там, где кончается Европа и начинается Азия», или «область между Европой и Азией». Смысл этого образа заключается в том, что разделение на Европу и Азию с точки зрения физической географии весьма условно. «Право, мне кажется, что в этом делении много произвола. Отвергать его я, пожалуй, не стану; но есть деление, которое, может быть, важнее этого полупроизвольного размежевания без живых урочищ: это деление по началам жизни и просвещения»[140], – говорит Тульнев. Из утверждения о том, что Россия не принадлежит, собственно, ни Азии, ни Европе, вытекает необходимость признания самобытности России.

О том, что мы не принадлежим ни Востоку, ни Западу, заявлял еще П. Я. Чаадаев в «Философических письмах». Его вывод был сугубо негативным. «Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»[141].

Славянофильство вышло из полемики с Чаадаевым. Для славянофилов делом чести было обоснование русской самобытности и народности. «Другие имеют внутреннюю целость, а мы нет. Другие знают внешним образом явление чужеродных мыслей, а свою народную жизнь знают знанием живым и внутренним; а мы и себя, как и других, знаем только скудным знанием внешним. Следовательно, они бесконечно богаче нас умственною силой, а мы не хотим искать в себе того богатства, которое нас бы разом поравняло с ними и, вероятно, выдвинуло нас еще далеко вперед»[142]. Цитаты вроде бы внешне похожи, но по смыслу они противоположны. Народность, по Хомякову, не препятствие на пути в общечеловеческую цивилизацию, а средство вхождения в нее на правах полноценной личности. «Заметьте, пожалуйста, что чем человек полнее принадлежит своему народу, тем более доступен он и дорог всему

человечеству»[143].

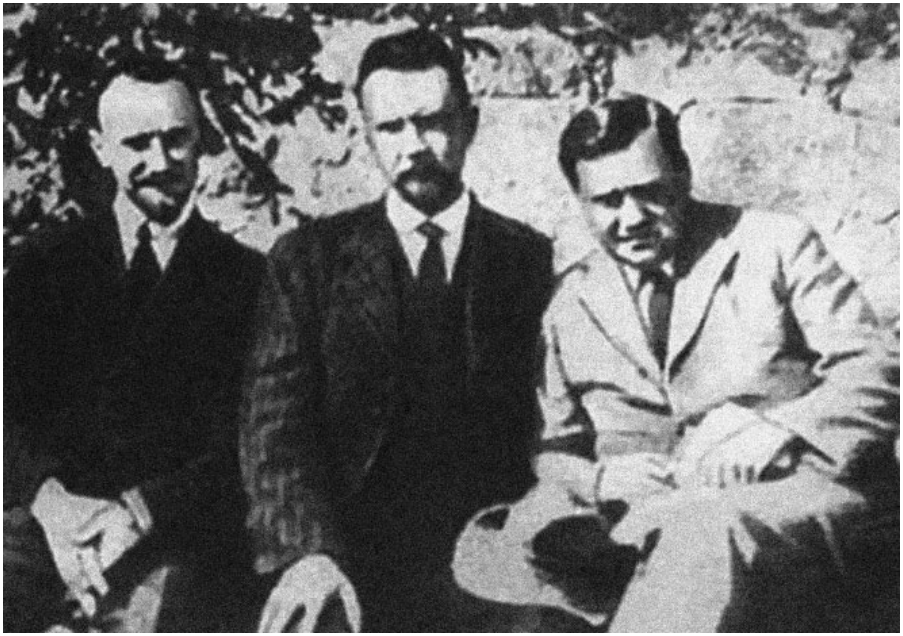


Фото 4. Евразийцы: П. Н. Савицкий, Н. С. Трубецкой, П. П. Сувчинский

Мировоззрение евразийцев исходит из славянофильской парадигмы принципиальной разнородности русской и западной культур. Наибольшее внимание славянофилы уделяли религиозному фактору. С. С. Хоружий указывал, что у евразийцев все больший перевес получают материальные факторы, «происходит редукция культуры, ее низведение в ряд органических категорий, забвение ее творческой и духовной сути»[144].

Бесспорным лидером евразийского направления являлся князь Н. С. Трубецкой (1890–1938). Современный исследователь и последователь этого направления А. Г. Дугин назвал его «евразийским Марксом»[145]. Трубецкой рассматривал эволюционный подход к истории как проявление «общероманогерманского шовинизма», потому как «европейцы просто приняли за венец эволюции человечества самих себя, свою культуру…»[146].

Трубецкой определял истинным такой национализм, «который исходит из самобытной национальной культуры или направлен к такой культуре. <…> Все, что может способствовать самобытной национальной культуре, он должен поддерживать, все, что может ей помешать, он должен устранять»[147].

Утверждая, что «истинного национализма в послепетровской России еще не было»[148], он подверг критике панславизм и даже старое славянофильство. Панславизм Трубецкой рассматривал как кальку с пангерманизма, подмену самобытности романо-германским шаблоном. Славянство он считал понятием чисто лингвистическим, а не этнопсихологическим, то есть не обладающим симфонической личностью. Старое славянофильство он также критикует за попытку «построить русский национализм по образцу и подобию романо-германского»[149]. Но самое главное, Трубецкой обвиняет славянофилов в ложном национализме, «который искусственно отождествляет национальную самобытность с какими-нибудь уже созданными в прошлом культурными ценностями или формами быта и не допускает изменение их даже тогда, когда они явно перестали удовлетворительно воплощать в себе национальную психику»[150].

Подобная критика не раз звучала в адрес славянофилов со стороны западников, которые обычно под отжившими формами социальной жизни подразумевали крестьянские общины. В данном случае следует отметить, что единственной абсолютной «созданной в прошлом культурной ценностью» славянофилы считали православие, остальные ценности для них были дороги только в связи с учением церкви. И. В. Киреевский будто бы отвечал на критику Трубецкого: «Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера, – в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю я, чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении Святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех ступеней и сословий наших…»[151].

Думается, что Трубецкой допускает такую критику славянофилов, чтобы убедить себя и читателя, что именно он впервые ставит вопрос об истинной самобытности русской культуры, то есть тем самым он расчищает себе дорогу и обеспечивает новизну исследования. Подобный случай с журналом «Время», поссоривший И. С. Аксакова с Ф. М. Достоевским, мы рассматривали ранее.

Трубецкой близок к славянофилам в понимании раздвоенности русской культуры. По его мнению, национальная

культура расслаивается на «верхи» и «низы», между которыми должно быть взаимодействие. Кроме того, каждая из этих частей может испытывать иноземные влияния. «При этом может случиться, что тот иноземный источник, из которого черпают культурные ценности данные верхи, не совпадают с тем иноземным источником, который питает соответствующие низы. <…>…В таком случае между верхами и низами образуется культурный разрыв и национальное единство нарушается»[152].

Идею оторванности образованного класса от народа высказывал еще Карамзин в 1803 г.: «Жизнь человеческая коротка, а для утверждения новых обычаев требуется долговременность. Петр ограничил свое преобразование дворянством. Дотоле, от сохи до престола, россияне сходствовали между собою некоторыми общими признаками наружности и в обыкновениях, – со времен Петровых высшие степени отделились от нижних, и русский земледелец, мещанин, купец увидел немцев в русских дворянах, ко вреду братского, народного единодушия государственных состояний»[153].

Вот мнение Хомякова по этому вопросу: «Одно только высшее сословие могло воспользоваться и воспользовалось новыми приобретениями знания. Старое по своему родовому происхождению от служилых людей, новое по своему характеру сословия, оно приняло в себя все богатство нового просвещения, поглощая его в одном себе, замыкая его в своем круге и замыкаясь само этою новою, почти внешнею силою. Все другие сословия остались чуждыми новому движению. Они не могли воспользоваться сокровищами науки, которая привозилась к нам как заграничный товар, доступный только для немногих, для досужих, для богатых. Они не могли, а многие из них и не хотели ею воспользоваться»[154].

Итак, если говорить о новизне мыслей Трубецкого по данному вопросу, то искать ее нужно не в содержании, а в том, что его идеи выражены в терминах этнопсихологии, науки, которая только формировалась тогда.

Основным этническим элементом, основой русской культуры Трубецкой считает славянство. Восточные славяне имели возможность выбирать между западным и византийским влиянием. Выбор в пользу Византии дал благодатные результаты. «Все получаемое из Византии усваивалось органически и служило образцом для творчества, приспособлявшего все эти элементы к требованиям национальной психики. Это относится особенно к области духовной культуры, к искусству и религиозной жизни. Наоборот, все получаемое с „Запада“ органически не усваивалось, не вдохновляло национального творчества»[155]. В народную

традицию активно проникало византийское православие и органично видоизменялось под действием русской среды.

Реформы Петра, по мнению Трубецкого, выбили Россию из колеи успешного развития в византийском духе и выбросили ее на задворки цивилизации. «Отсутствие некоторых первостепенно важных для романогерманцев психологических способностей давало себя чувствовать на каждом шагу»[156]. Количество гениальных творений в культуре явно уступало заимствованиям и подражаниям.

Положение дел в России Трубецкой иллюстрирует при помощи образа здания, где народная культура – нижний этаж, а культура образованных слоев общества – этаж верхний. Для прочности постройки необходимо, чтобы между верхом и низом было соответствие. «Пока здание русской культуры завершалось византийским куполом, такая устойчивость существовала. Но с тех пор, как этот купол стал заменяться верхним этажом романо-германской конструкции, всякая устойчивость и соразмерность частей здания утратилась, верх стал все более и более накреняться и наконец рухнул…»[157]. Обвал здания, по Трубецкому, это революция, закономерный конец романо-германского влияния. Он решительно отвергает попытки строить новый «верх» русской культуры по романо-германскому образцу. Однако он считает, что и «византийский купол» восстанавливать бессмысленно, так как византизм в народной стихии был до неузнаваемости переработан и уже в XVII в. во время реформ патриарха Никона был воспринят как иноземное влияние, что вызвало раскол. «Но в путях раскола все-таки чувствуется проявление здорового национального инстинкта русской стихии, протестующей против искусственно надетого на нее чужого культурного верха»[158]. Выход видится Трубецкому в культивировании православия, сообразного «нашей национальной психике», и объединении с туранскими племенами, исторически связанными с судьбой русского народа.

Здесь уместно вернуться к славянофилам, которых Трубецкой критиковал за преданность отжившим культурным ценностям. Получается, что таковым пережитком является учение православной церкви, выраженное в святоотеческом наследии, за которое ратовали славянофилы. Вопреки расхожему мнению, славянофилы шли от православия к народу, а не наоборот. И. С. Аксаков писал, что И. В. Киреевский «точно обратился от философии к православию, но не вследствие стараний добиться сближения с русским народом, а путем строго научного искания истины, путем философского анализа систем западноевропейской философии, и также вследствие живого, почти случайного

столкновения с некоторыми проявлениями русской религиозной жизни»[159].

Русский народ был дорог славянофилам тем, что его нравы, обычаи и быт в большей мере, чем в образованном сословии, были выстроены по заветам отцов церкви. «Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинакие понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение – в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни»[160].

Таким образом, религия у славянофилов – это базис, на котором строится частная и общественная жизнь, а не тема для развития народной стихии. Чем вера ближе к святоотеческому образцу, тем она чище и ценнее. Славянофилы не сочувствовали двоеверию, обрядоверию, раскольничеству, сектантству и другим проявлениям народного своеволия в религии.

Напротив, для Трубецкого ценна не сама православная вера, основанная на каноне, а результат самобытного ее изменения. Здесь мы встречаемся с примером «редукции культуры», о которой писал С. С. Хоружий. Если самобытность становится выше предания, то религия может быть заменена на мифологию или идеологическую химеру. Как заметил Г. В. Флоровский, «в евразийской „феноменологии“ русской современности для Церкви места нет»[161].

Вместе с тем, как утверждает Трубецкой, славянский элемент в «низовой» русской культуре не только не единственный, но и не определяющий. Эта сопротивляемость восточных славян к влиянию западной культуры усилилась благодаря смешению с угро-финнами и тюрками. Тюрки Волжского бассейна соприкасаются со «степной» культурой тюрко-монголов, а те, в свою очередь, связаны с культурами Азии.

Трубецкой приводит примеры различных видов русского народного искусства: музыки, танца, орнамента, народной словесности, – все они по своей структуре и духу ближе туранскому (урало-алтайскому) Востоку, чем славянским образцам. Сходство обнаруживается и в национальном характере русских: созерцательность и приверженность обряду, удаль, ценимая в русских героях, вместе с тем, беспрекословное повиновение власти.

Туранские этнопсихологические особенности оказали свое

влияние и на самобытность русского православия. «Именно в силу туранских черт своей психики древнерусский человек не умел отделять своей веры от своего быта, сознательно выделять из проявлений религии несущественные элементы, и именно потому он оказывался таким слабым богословом, когда встречался с греками»[162]. Туранскому религиозному мышлению, в отличие от греческого, свойственно рассматривать догмат веры «как данное, как основной фон душевной жизни и внешнего быта, а не как предмет философской спекуляции». Также оно отличается «отсутствием гибкости, пренебрежением к абстрактности и стремлением к конкретизации, к воплощению религиозных переживаний и идей в формах внешнего быта и культуры»[163].

Феномен, о котором пишет Н. С. Трубецкой, И. В. Киреевский называл «цельностью духа». Основано это учение на мистико-аскетической традиции греческих отцов церкви (исихазм), которая имеет своим содержанием умную Иисусову молитву, а целью – обожение и достижение духовного видения. «Все Святые Отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. „Исаак Сирин“, глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII-XIII веков»[164].

Нам, конечно, трудно судить о том, насколько широко и глубоко была распространена святоотеческая образованность в Древней Руси, однако нельзя относиться к этому эпизоду как к простой идеализации старины. Современные источниковедческие и библиотековедческие исследования подтверждают истинность утверждения Киреевского. По данным «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР», в XI–XIII вв. на Руси были славянские переводы, хотя бы в отрывках, Ефрема Сирина (ок. 306–373), Анастасия Синаита (ок. 640 – конец VII / начало VIII вв.), Иоанна Лествичника (525–595), Феодора Эдесского (?-848), Максима Исповедника (580–662) и других[165]. В собрании Троице-Сергиевой лавры хранилось несколько древних списков Исаака Сирина (? – ок. 700), самый ранний из них, сербского правописания, был датирован 1381 г.[166]. Широкое распространение мистико-аскетической литературы обычно связывается с деятельностью святителя Киприана, митрополита Киевского (1330–1406).

В XIV в. мистико-аскетическая традиция стала активно проникать на Московскую Русь, ее ярким представителем был Сергий Радонежский (1314–1392). Также существует в науке

весьма убедительное мнение, что творчество Андрея Рублева (1360–1428) и Феофана Грека (1340–1410) было воплощением богословия Григория Паламы (1296–1359) и Григория Синаита (1268–1346) в живописи[167].

На конец XV – начало XVI вв. приходится деятельность выдающегося русского православного подвижника, главы нестяжателей Нила Сорского (1433–1508). Воспитанник Афона, ревнитель умной молитвы, знаток святоотеческого предания, преподобный Нил являлся теоретиком и практиком мистико-аскетической традиции. Эта традиция предполагает не построение теоретических богословских систем и философских спекуляций по поводу догматов, в обмен духовным опытом, наставничество. В русской традиции это проросло в старчество.

На вопрос своего ученика, можно ли ему читать догматические книги, египетский святой Варсонофий Великий ответил: «Не хотел бы я, чтобы ты занимался сими книгами, потому, что они возносят ум горе; но лучше поучайся в словах Старцев, которые смиряют ум долу. Я сказал сие не с тем, чтобы унижать догматические книги, но лишь даю тебе совет, ибо пища бывает различна»[168]. И это все византийская традиция.

Следует отметить, что для Византии вообще не характерно схоластическое богословие, как для католической церкви. Восточно-христианская традиция ориентировалась на идеалы подвижничества в вере, духовной трезвости, а не на отвлеченное знание. Сравнивая западное богословие с византийским, С. С. Аверинцев (1937–2004) писал: «Последнее ищет возможность объективного, существенного приобщения человеческой природы к Божественной; поэтому церковно-славянский термин «обожение» – ключевое слово всей православной мистики. Основная умозрительная проблема православия – онтологическое соотношение человеческой и Божественной природ в ипостасном (личном) единстве Богочеловека»[169].

Таким образом, мы могли бы согласиться с гипотетическим утверждением, что русская культура в силу своих этнических особенностей была более восприимчива к определенным религиозным учениям. Однако прямолинейно противопоставлять русскую духовную традицию византийскому богословию на основании некоего туранского элемента вряд ли имеет смысл. Аналогия с турками, которые, как и русские в православии, «не дали ни одного сколько-нибудь выдающегося мусульманского богослова, хотя всегда были набожнее арабов»[170], не может считаться аргументом. Во-первых, в Московской Руси были выдающиеся богословы – Нил Сорский, Иосиф Волоцкий (1440–1515). Во-вторых, можно найти большое количество стран, у

которых не было выдающихся богословов, но из этого делать какие-либо выводы преждевременно.

Следующий довод Трубецкого касается малороссов, которые якобы более способны к богословскому умозрению по причине меньшего наличия туранского элемента в их культуре. Он приводит в пример могилянскую богословскую школу. Однако намного убедительнее выглядит объяснение успехов украинских богословов влиянием на Киево-Могилянскую академию латинской системы образования.

Вместе с тем мистико-аскетической традиции на Руси все же суждено было прерваться. Протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979) назвал XIV–XV вв. периодом отшельнического и монашеского возрождения на Руси, но вместе с тем и кануном кризиса и разрыва с византийской традицией[171]. Здесь можно было бы согласиться с Трубецким: туранство победило византизм. Однако туранство должно быть принципиально антизападным, а в это время в Московской Руси укрепляются связи с Западом. «Для многих в конце XV века Запад представляется уже более реальным, чем разоренная и завоеванная Византия»[172]. Победа иосифлян над нестяжателями обозначила разрыв с византийской традицией. Западное влияние проявило себя в борьбе с ересью жидовствующих. Одновременно с этими событиями в Новгороде шла работа по переводу полного библейского свода на славянский язык. На эту работу оказывали влияние латинисты. По этой причине, по выражению русского библеиста И. Е. Евсеева (1868–1921), произошел «сдвиг славянской Библии с греческого русла в латинское»[173]. Руководил этой работой сподвижник Иосифа Волоцкого Геннадий, архиепископ Новгородский.

Латинское влияние на иосифлян большей частью исходило от приближенного к новгородскому архиепископу Геннадию монаха-доминиканца Вениамина[174]. «Борьба за интересы русской феодальной церкви ставила перед Иосифом и его сподвижниками такие проблемы, которые были хорошо знакомы католикам. Русские церковники мечтали о физической расправе над еретиками – траханиоты доставляли им материал об испанской инквизиции; они собирали доказательства в защиту имущественных прав церкви – на помощь им приходил Вениамин с „даром Константина“ и другими аргументами, давно подобранными в католической литературе; тот же Вениамин оказывался полезным Геннадию и в составлении (в противовес еретикам) полного библейского кодекса. Враждебно относясь к „латинянам“, Иосиф, однако, мог учитывать их опыт в деле организации монашества и даже в полемике с еретиками»[175].

«Московское государство возникло благодаря татарскому

игу»[176], – такое эпатажное заявление сделал Н. С. Трубецкой. В принципе, здесь нет ничего нового. Связь монголо-татарского ига с процессом образования русского централизованного государства давно является признанным фактом в русской историографии. «Да будет честь и слава Москве! – писал Н. М. Карамзин. – В ее стенах родилась, созрела мысль восстановить единовластие в истерзанной России, и хитрый Иоанн Калита, заслужив имя собирателя земли Русской, есть первоначальник ее славного воскресения, беспримерного в летописях мира»[177]. Вопрос заключается в интерпретации и оценке этого факта. Если у Карамзина и его последователей монголо-татарское иго – явление, безусловно, отрицательное, принесшее много бед и затормозившее развитие России. Московские князья изображали из себя верных подданных султана, а сами копили силы для отпора ненавистным захватчикам. У Трубецкого же не случайно употребляется слово «благодаря». Иго сделало Московскую Русь самобытной, а это является, согласно его концепции, целью жизни народа. Кроме того, в это время «произошло обрусение и оправославление татарщины»[178]. Россия стала крепким, спаянным православным государством. Сравнивая татарское и романо-германское влияние, к которому он относил и большевизм, Трубецкой пришел к выводу, что «татарская школа была вовсе уж не так плоха…»[179].

Итак, мы не пытаемся отрицать факт воздействия туранского элемента на русскую культуру во время монголо-татарского ига, однако трудно согласиться с тем, что такие особенности русского православия, как неспособность к отвлеченному богословскому мышлению, тесная связь между верой и повседневной культурой являются признаками «„туранизации“ самой византийской традиции и проникновения черт туранской психики в саму русскую трактовку православия»[180]. Как было сказано выше, эти черты русской религиозности были, скорее всего, сформированы мистико-аскетической традицией православия, византийской по своему происхождению. Слабость русских в богословии, не пробужденный к творчеству религиозный логос (по выражению В. В. Зеньковского) можно объяснить отсутствием классического наследия, поздним принятием христианства, тем, что «греческий язык не стал на Руси богослужебным языком, и эта языковая изолированность русского мира имела, конечно, громадное значение в путях русской культуры, обрекая ее заранее на достаточную „запоздалость“»[181]. Тем временем иконопись, благодаря своей визуальной природе, достигла на Руси, если не равного, то сравнимого с Византией совершенства. Что касается

известных богословов, то таковых могло не быть и в других православных странах, например, в Сербии, хотя Сербия не была затронута туранским влиянием в эпоху средневековья (по крайней мере, до поражения на Косовом поле в 1389 г.). Вместе с тем Болгария, туранская по своему этногенезу, дала ряд выдающихся богословов: Иоанна Экзарха, Черноризца Храбра, упомянутого выше святителя Киприана.

Вообще проблема туранского влияния принципиально не решаема. Если о византизме мы можем говорить, основываясь на письменных источниках, то о туранстве, только разыскивая заимствования в языке, фольклоре, материальной культуре. Что касается национального характера, то эта материя весьма зыбкая – все люди разные, и любые доводы будут субъективными. Как писал Г. В. Флоровский: «„народный космос“ никогда не бывает на одно лицо»[182].

Самая известная и скандальная работа Н. С. Трубецкого – «Наследие Чингисхана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока». По ней нельзя судить о взглядах автора, потому как сам Трубецкой писал П. П. Сувчинскому (1892–1985) о книге: «… Она может иметь известный агитационный успех, но может и сильно повредить нам. Обращение с историей в ней намеренно бесцеремонное и тенденциозное, так что для серьезной исторической критики она представляет собой весьма удобное поле и может послужить легко уязвимым местом»[183]. Трубецкой был против широкого распространения брошюры, и опубликовал ее под псевдонимом. Однако судьбе было угодно, что работа, которую более всего стыдился, стала самой обсуждаемой в кругах русской эмиграции 20-х гг. XX в. Популярна она ныне в России и не только: в 2012 г. вышел сербский перевод этого произведения[184].

В своем трактате Трубецкой заявляет, что «в исторической перспективе то современное государство, которое можно назвать и Россией, и СССР (дело не в названии), есть часть великой монгольской монархии, основанной Чингисханом»[185]. И даже более того: «Русское государство <…> является наследником, преемником, продолжателем исторического дела Чингисхана»[186].

Трубецкой определил географические границы Евразии как особого материка. Основу Евразии составляет система степи, протянувшаяся от Тихого океана до устья Дуная. С юга ее окаймляют горы, с севера – полосы лесов и тундры. Горы, леса и тундра затрудняют передвижение людей в пространстве, поэтому стратегическую важность представляет собой степь. Владение степью позволяет контролировать важнейшие участки всех

речных систем Евразии. Чингисхану удалось объединить систему степи и стать благодаря этому властителем Евразии.

Большое значение Трубецкой придает психологическому типу подданных Чингисхана. Первый тип – рабский, когда человек служит господину за страх и более всего ценит жизнь и благополучие. Таковых правитель уничтожал или держал на соответствующих местах. Второй тип человека, который более жизни и благополучия ценит свою честь и верность господину. Таким людям Чингисхан раздавал высшие посты в армии и государстве. «…Чингисхан руководствовался тем убеждением, что люди ценимого им психологического типа имеются главным образом среди кочевников, тогда как оседлые народы в большинстве своем состоят из людей рабской психологии. И действительно, кочевник по самому существу своему гораздо менее привязан к материальным благам, чем оседлый горожанин или земледелец»[187].

Здесь и начинается тенденциозное обращение с историей. Можно согласиться с тем, что среди кочевников чисто статистически больше людей, готовых идти на риск ради крупной наживы или честолюбия и подвергать свою жизнь смертельной опасности. Однако такие люди были и в Европе – это моряки, викинги, родовая аристократия. Таковыми героями наполнена европейская литература. В России носителями подобных качеств были казаки, которые успешно вели борьбу с кочевниками, как указывал Тойнби, опираясь на более прогрессивную систему оседлого земледелия. Да и европейские правители средневековья всегда более ценили вассалов, которые служили синьору не за страх, не за деньги, а за честь. В этом Чингисхан не был исключением.

В годы татарского ига, продолжает Трубецкой, ущемленное национальное достоинство заставило русских обратиться к византийским государственным идеологиям, но они «понадобились только для того, чтобы связать с православием и таким путем сделать своею, русскою, ту монгольскую по своему происхождению государственную идею, с которой Россия столкнулась реально, будучи приобщена к монгольской империи и став одной из ее провинций»[188]. Сначала московские князья были сборщиками дани для хана, а после завоевания Казани, Астрахани и Сибири «монгольский хан оказался замененным православным русским царем»[189]. С другой стороны наблюдался переход высокопоставленных татарских вельмож в православие, которые «приносили с собой традиции и навыки монгольской государственности…»[190].

Много места в своей работе Трубецкой уделяет особенностям

православно-государственного строя в послемонгольской России. Он отмечает, что между боярином и крестьянином не было культурного разрыва, что царь был воплощением воли народа, ответчиком перед Богом. Была вера в то, что «совершенное царство правды есть только царство небесное, всякое же земное царство никогда не достигнет этого идеала, а может только стремиться к нему, и путь к идеалу лежит не в усовершенствовании внешних форм государственного общежития, а во внутренней работе каждого человека над своим нравственным самосовершенствованием»[191].

Слова очень убедительные и согласующиеся с тем, что о Древней Руси писали, например, славянофилы. Но только малоубедительно выглядят доводы Трубецкого о внутреннем родстве московской и монгольской государственности. «И тут и там добродетелью подданного признавалось отсутствие привязанности к земным благам, свобода от власти материального благополучия при крепкой преданности религиозно осознанному долгу»[192]. К. Н. Леонтьев считал эту черту русского нравственного сознания византийской. «Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства»[193].

На петровское и послепетровское время Трубецкой не жалел черных красок. «Крепостное право и военная организация существовали в России и раньше, но страной по существу крепостнической и милитаристической Россия стала только после начала европеизации»[194]. Здесь и проявилось во всей красе «намеренно бесцеремонное и тенденциозное» обращение с историей, о котором Трубецкой писал Сувчинскому. Все исторические события и процессы рассматриваются с точки зрения разрушительного воздействия европеизации России. Картина получается беспросветная. «Правительству нравились из европейских идей только идеи империализма, милитаризма, воинствующего шовинизма и эксплуататорского капитализма»[195].

Эта часть работы вызывала наибольшие неудобства у Трубецкого. В том же письме Сувчинскому он откровенно признавался: «Есть там одно место, которое все никак не вытанцовывается: это поношение старого режима, которое надо сделать так, чтобы ясно было, что большевизм (в смысле официального курса коммун[истического] правительства) есть продолжение недостатков старого режима и потому является

недостаточно революционным, а подлинно революционным является только наше дело. Тут должна быть демагогия. Очень трудно»[196].

Приступая к оценке советской власти с точки зрения евразийства, Трубецкой выделяет положительные черты нового режима; «По отношению к Востоку впервые взят правильный тон, соответствующий исторической сущности России – Евразии: впервые Россия признала себя естественной союзницей азиатских стран в их борьбе с империализмом стран европейской (романо-германской) цивилизации»[197]. Однако в целом он рассматривает новый курс как продолжение старого. Для иллюстрации положения дел Трубецкой возвращается к образу дома. «Как и прежде, власть видит в России только материал для сооружения здания, план которого совершенно не связан с русской почвой, а прямо заимствован из Европы»[198]. Если для Петра I целью было создать из русского материала европейскую державу, то «современное правительство стремится из того же русского материала создать то социалистическое государство, о котором давно уже мечтают европейские социалисты. <…> И в том и в другом случае для осуществления идеала надо все переломать, надо бороться с естественным сопротивлением русского материала, не влезающего в чужой шаблон»[199].

Причина всех бед – коммунизм. Если бы советская власть отказалась от него, то связь с германо-романской цивилизацией прекратилась бы «и началась бы работа по укреплению и развитию национально-исторического бытия России»[200]. Но самое страшное для Трубецкого – разрушение духовных устоев и насаждение в России материалистического мировоззрения, «которое фактически является в Европе и Америке господствующим»[201]. Здесь стоит вспомнить Хантингтона, который утверждал, что с марксистом легче было вести диалог, чем с русским традиционалистом.

Трубецкой предупреждал, что «насаждение во всем мире «общечеловеческой» (то есть романо-германской) культуры превратит все народы мира в европейцев второго и третьего сорта, а европейцами первого сорта останутся природные европейцы, романские, германские и англосаксонские народы, для которых эта «общечеловеческая культура» есть в то же время культура национальная. А это поставит европейцев в господствующее положение над всем миром». Эта мысль является предвосхищением мир-системного анализа И. Валлерстайна, который разделяет мир на три сферы: ядро, полупериферию и периферию.

Также Трубецкого можно назвать провозвестником теории

мультикультурализма, в рамках евразийского пространства, естественно. Совокупность культур, составляющих общеевразийскую культуру, он называет радугой евразийских культур. Этот образ по отношению к культуре был использован в ЮАР после крушения режима апартеида в 90-е гг. Чернокожим англиканским епископом Десмондом Туту была придумана метафора – «Радужная страна».

Несмотря на общее критическое отношение к евразийству, этот момент подметил С. С. Хоружий. «В последние десятилетия идеи культурной автономии, сбережения этнокультурного своеобразия всех сколь угодно малых культур с большой силой вспыхнули на Западе и во всем мире. Возникло и целое теоретическое направление «экология культуры», в котором, как и в экологии вообще, один из главных принципов – ценность и важность разнообразия. Именно этот принцип отстаивал Трубецкой, и по праву его надо признать одним из предшественников экологии культуры»[202]. Если быть до конца справедливым, то родоначальником экологии культуры в русской мысли следует признать К. Н. Леонтьева.

Итак, работа Н. С. Трубецкого «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока» логично построена, не перегружена абстрактными умопостроениями, обладает большим агитационным потенциалом. Однако есть мысль, которая, на наш взгляд, действительно «не вытанцовывается». Трубецкой утверждал, что Чингисхан, сам являясь шаманистом, ценил людей религиозных, какую бы они религию ни исповедовали. Вместе с тем шаманизм в силу его особенностей не мог стать государственной религией. Произошло оправославление татарщины. «Благодаря тому что вместо расплывчатого и демагогически бесформенного шаманизма Чингисхана руководящей религиозной идеей Московского государства стало догматически определенное православие, должны были измениться и некоторые существенные части всей государственно-идеологической системы, которую теперь оказалось возможным теснее связать с религиозной основой»[203]. Так в чем же здесь «великое наследие Чингисхана»? В бытовом исповедничестве? Оно может быть в любой религии, его примеры можно найти в житиях святых Киевской Руси. Если бы речь шла только о политических вопросах, способах управления самой большой в мире континентальной империи, то с подобной постановкой вопроса можно было бы согласиться. Однако Трубецкой все время настаивает на включении в «великое наследие» духовной культуры России. «О родстве с Азией, и кровном и духовном, евразийцы говорят всегда с подъемом и

даже упоением, и в этом подъеме тонут и русские, и православные черты»[204], – писал Г. В. Флоровский.

3. Наследие славянофилов и современная социокультурная ситуация в России

Пик научного интереса к наследию славянофилов приходится на 1990-е гг. Мы помним замечательные исследования М. Н. Громова, В. А. Кошелева, С. С. Хоружего и многих других. В настоящее время количество публикаций на эту тему несколько снизилось. «„Общественность“ же (насколько таковая имеется) еще по инерции не отказывает этим темам в известной важности, однако больше не проявляет к ним активного интереса – поскольку движения свежей мысли здесь отнюдь не заметно»[205], – писал С. С. Хоружий.

Возникает вопрос, актуально ли наследие славянофилов в современной России, или это пройденный этап развития русской мысли? Ответить на него не так просто, нужно найти конкретные сферы нашей социокультурной реальности, где данная доктрина может быть применима целиком или по частям. В данной главе мы попытаемся проанализировать различные мнения исследователей последних лет.

Новым направлением изучения славянофильства стала интерпретация его в рамках геополитики, или, если точнее сказать, культурной геополитики. Подробнее об этом см. монографию[206] автора, в которой делается вывод, что сравнительный анализ культур Запада и России, поиск начал самобытности православного славянства привели к появлению цивилизационного подхода в изучении общества, без которого не состоялась бы геополитика. В трудах славянофилов выявляются геополитические интуиции и образы, основанные на религиозных исканиях. Культурно-геополитические образы отражают представления славянофилов об одухотворенности пространства России и определяют ее место в мире.

Волгоградский автор Елена Михайловна Дринова разрабатывает новое междисциплинарное направление: конфессиональную геополитику, в рамках которой изучается феномен включенности религии в современный политический процесс, выражающийся, прежде всего, в наличии политических религиозных партий (конфессиональный партогенез), способных лоббировать на государственном уровне свои проекты. Утверждается, что религия имеет мощный мобилизационный потенциал. Религия занимает пространство и стремится к

расширению. Ключевыми понятиями данной дисциплины является «религиозное метапространство» и «религиозная экспансия». «Религиозное метапространство было сформировано в результате естественной религиозной экспансии – через распространение политико-религиозными субъектами своей религии как единственно верной и истинной. В современном мире изменились форма и функциональная направленность экспансии, методы, стали иными последствия воздействия ее потенциала, но ее политический заряд остался прежним»[207].

Е. М. Дринова использует понятия «политическая религия» и «политизация религии», что не одно и то же. «…Политизация религии – это процесс, в результате которого политика, воздействуя на религию, направляет ее действие в русло, необходимое для политики. Политическая религия – это одно из состояний традиционной религии, детерминированное политическими процессами в самой религии»[208]. Эта детерминированность проявляется, прежде всего, в сакрализации политической идеологии.

По мысли Е. Дриновой, «метафизический фундамент конфессиональной геополитики был заложен славянофилами»[209]. Славянофилы «верили в особый тип политической культуры, который возникает на духовной почве православия»[210]. Квинтэссенцией политических процессов в православии они считали принцип соборности, который «представляет собой символическое выражение политической миссии России»[211]. Ф. И. Тютчев разработал учение о России как Империи Востока, в которой Православная Церковь – душа, а славянство – тело.

Современный исследователь геокультуры Александр Неклесса в своих работах не касается творчества славянофилов, но его концепция раскрывает природу русской психеи в славянофильском духе. Он отмечает, что формула «Москва – Третьего Рим» изначально осознавалась как опровержение падшей Византии (гибель Второго Рима рассматривалась как божья кара за Флорентийскую унию 1439 г.). «Однако, обретение православного апофатического богословия, развиваемого в Византии, познание мира удивительных энергий, воспринятых и пестуемых в основном в исихастском кругу, а на русских просторах – нестяжателями, заволжскими старцами, каким-то образом, с изменениями, угасаниями, провалами – вплоть до трагического надлома – было все же унаследовано Россией»[212]. Апофатичность произвела ряд отличных от западноевропейских версий христианской культуры производных. Апофатическое богословие предполагает испытание на грани предельности.

Апофатический подход распространяется и на принципы миростроительства. Для русской идентичности характерно самоощущение судьбы как миссии, наполненной дерзновенным содержанием. Чувство запредельности отражается в социальной и политической практике экстатичностью и экстремальностью, порою – свирепостью. В истории это не раз проявлялось в способности народа к предельной мобилизации. Героизм и жертвенность народа часто хищнически использовались властями. С утратой духовных оснований положительные стороны народной психеи могут превратиться в их противоположность: терпение может превратиться в тупую покорность. Безудержная устремленность к идеалу заставляет разрушать и отчасти презирать земное устройство как профаническую копию недостижимого идеала.

Тем не менее тяга к экстремальности порождала дух экспансии, разнообразных форм заселения безбрежного сухопутного океана Северной Евразии. «Это была страна, присутствовавшая в один из периодов истории на трех частях света и первой дотянувшаяся до края неведомого материка – четвертого»[213]. Здесь имеются в виду Русская Америка от Алеутских островов до Калифорнии и Антарктида, открытая русскими мореплавателями. Мечта о дальневосточном Царьграде сохранилась в топонимике Владивостока – бухта Золотой Рог и пролив Восточный Босфор, а северная часть Тихого океана получила на время наименование «Русского моря».

А. И. Неклесса делает вывод, что в современном мире, степень неопределенности которого неуклонно повышается, «плодотворным направлением методологической революции представляется также синергийный подход к миропознанию, миростроительству и пространству операций. <…> Человек в обстоятельствах принятия сложных, критических решений верно избирает и успешно преследует цели, если при этом он непрерывно беседует с Богом»[214]. Таким образом, оказался востребованным и гносеологический аспект учения славянофилов.

Философ В. М. Межуев так видит актуальность наследия ранних славянофилов: «…Россия по своей идее – не просто одна из многих западноевропейских стран, а страна равновеликая Западной Европе, тоже Европа, пусть и Восточная. Она часть большой Европы, которая состоит из двух половин – западной и восточной, одна из которых тяготеет к рационально-правовой организации общества, а другая, не отрицая первое, – к его духовно-нравственной организации. Каждая из них по-своему необходима. Откажись от одной из них, и вся Европа рано или

поздно окажется в тупике. На Западе этот тупик переживается как «закат культуры», у нас – как недостаток цивилизации»[215].

4. Геокультурная картина мира неоевразийцев

Александр Дугин, наиболее известный неоевразиец, свое понимание геополитики православия основывает на идеях славянофилов, развивая их с использованием достижений богословской мысли русского зарубежья. «Сверхразумность Божественного действия (примат апофатической мистической теологии), духовная и языковая свобода поместных церквей (восходящая к глоссолалиям апостолов в день Пятидесятницы) и учение о сакральной роли Империи и императоров (теория православной симфонии) – вот основные моменты, определяющие специфику православия в отличие от католицизма, фактически отрицающего эти аспекты христианства»[216].

Дугин выстраивает символическую оппозицию:

Православие	**Католицизм**
Фаворский свет	Рациональная теология
Симфония	Папский диктат
Литургическая глоссолалия	Доминация латыни

После падения Византии православный мир разделился на две части. Первая – оказалась в зоне политического контроля неправославных государств, в нее входили греки, сербы, румыны, болгары, составившие православный миллет. Константинопольский патриархат превратил православие в доктрину индивидуального спасения, где о политике не могло быть и речи. «Установление на Руси Патриаршества и провозглашение Москвы „Третьим Римом“ имеет прямое отношение к мистической судьбе Православия как такового. Русь после падения Константинополя остается единственным геополитическим „большим пространством“, где существовала и православная политика и православная Церковь»[217].

Геополитическая интерпретация византийского религиозного влияния часто встречается в научной литературе. Особое внимание исследователи уделяют распространению исихазма в соседние страны. Здесь можно выделить исследование английского византолога русского происхождения Димитрия

Оболенского[218].

В 60-е гг. XX в. историк древнерусской литературы Г. М. Прохоров ввел термин «политический исихазм», понимая под ним процесс «закрепления достигнутых исихастами рубежей – в философии, в догматике, в церковной жизни (монастырской особенно), в борьбе за умы и в политике, внешней и внутренней»[219], который начинается с приходом к власти императора Иоанна VI Кантакузина (1293–1383). Проводником «политического исихазма» на Руси был митрополит Киприан. Знаменитый византолог Иоанн Мейендорф (1926–1992) признал этот термин с некоторыми оговорками[220]. Современный исследователь Владимир Петрунин уточнил это понятие, назвав данное явление «социальным исихазмом»[221], обращая внимание на то, что исихазм в поздневизантийский период охватил все стороны жизни, а не только политику.

Важное место в доктрине неоевразийства занимает проблема цивилизационной идентичности русских и других народов, составляющих евразийское пространство. Вадим Валерианович Кожинов (1930–2001) утверждал, что «евразийским народом является именно и только русский народ; остальные населяющие Россию народы – это в основе своей либо европейские, либо азиатские народы, обретающие евразийские черты лишь в «магнитном поле» России. И если они оказываются за пределами этого поля, они утрачивают евразийский характер и постепенно опять превращаются в собственно европейские или азиатские»[222].

Александр Сергеевич Панарин высказывался против взятия на вооружение принципа «конфликта цивилизаций». «Российская геополитика не может строиться по принципу этноконфессиональных размежеваний и противопоставлений: «чистых» этносов и конфессионально «чистых» ареалов в нашем евразийском пространстве не существует»[223]. А. С. Панарин также отмечал: «По сути, в России был поставлен эксперимент всемирно-исторического значения: он касался возможностей устойчивого синтеза народов, принадлежащих к разным цивилизационным традициям, но обреченных историей и географией на совместное проживание. Этот эксперимент для своего времени в целом удался, что обеспечило цивилизационную и геополитическую стабильность в масштабах шестой части земного шара»[224].

Классические евразийцы выражали надежду на способность православия интегрировать другие вероисповедания. Если В. Кожинов и А. Панарин более тяготели к славянофильству и классическому евразийству, то А. Дугин взял на вооружение

доктрину европейских «новых правых». Идею стратегического союза с исламским фундаментализмом против атлантизма и мондиализма А. Дугин находит у итальянского правого геополитика Карло Террачано (1948–2005) и выражает ее формулой «Россия + Ислам = спасение Европы». Террачано рассматривал континентальный Восток как позитив, а атлантический Запад как негатив, что весьма редко для европейца.

Пресечения с идеологией исламизма имеют место в образе врага. Малазийский шейх Имран Назар Хоссейн приводит слова из Корана: «Верующие, не берите близкими к вам иудеев и христиан» (5;51). Современная интерпретация коранических слов шейхом такова: «Мы живем именно в том мире, где впервые в истории можно наблюдать подобный иудо-христианский альянс. Это именно тот альянс, который создал современную западную цивилизацию и который правит миром посредством ООН. Этот альянс породил современную монетарную и экономическую систему, при помощи которой он достиг успеха в несправедливом самообогащении за счет всего мира. И это тот самый иудео-христианский альянс, который создал Международный валютный фонд»[225].

Фото 5. А. Дугин в эфире «russia.ru» (сентябрь 2012 г)

А. Дугин порой сильно увлекается в своем сочувствии радикальному исламу. В интервью интернет-телеканалу «rassia.ru» по поводу фильма «Невинность мусульман» он сетовал на то, что российские адепты пророка отнеслись к оскорблению их веры слишком спокойно и не пришли устроить сожжение американского флага к посольству США в Москве. Также он

призывал более активно наступать на Даджаля в лице США (Даджаль – исламский аналог Антихриста). Как знать, может быть, бостонские террористы услышали его призыв?

На наш взгляд, Дугин и его сторонники совершают грубую стратегическую ошибку. Если они действительно в союзе с радикальными мусульманами собираются победить атлантизм, то следует задаться вопросом, что будет дальше? Ответ можно найти в Коране. «Сражайтесь с теми из людей Писания, которые не веруют ни в Аллаха, ни в Судный день, которые не считают запретным то, что запретили Аллах и Его Посланник, кто не следует истинной религии, пока они не станут униженно платить джизйу собственноручно» (9;29). Интересно, собирается ли Дугин платить джизйу, или он считает, что это касается христиан, которые заодно с иудеями, а для антисемитов будет сделано исключение? И это не пустые инсинуации. В настоящее время в России идет процесс исламского «налогообложения» предпринимателей и состоятельных людей.

После убийства шестерых человек в Ставропольском крае в январе 2014 г. была обнародована информация о том, что северокавказские боевики собирают закят с таксистов. «С нас регулярно требуют выплаты, – сообщил водитель. – Делается это под видом закята, однако, по сути, мы платим дань. Как говорят ребята из других городов, это распространено по всему региону»[226]. Закят – это один из пяти столпов ислама, налог в пользу бедных, который должен платить каждый мусульманин. В статье не говорится, только ли с мусульман взимают боевики этот «налог». Если с других тоже, то это будет уже не закят, а джизйа – подушная подать с иноверцев. Впрочем, для христиан был способ избежать унизительного налога – служить в исламской армии.

Легкомыслие неоевразийцев непростительно. Россия является ареной столкновения цивилизаций. У всех еще на памяти высказывания адвоката Дагира Хасавова на РЕН-ТВ, сказанные по поводу судов шариата: «А мы считаем, что мы у себя дома. Возможно, вы чужие, а мы у себя дома. И мы будем устанавливать правила, которые нас устраивают, хотите вы этого или нет. Любые попытки изменить это обольются кровью, в Москве будет второе мертвое озеро. Мы зальем город кровью»[227]. В России, пережившей большое количество страшнейших террористических актов, такие слова не могут рассматриваться как пустая бравада. Формально эти высказывания были осуждены политическими и религиозными деятелями, но Хасавов не понес за них никакого наказания.

Меняется стратегия террористов на Северном Кавказе. Вместо сепаратистской Чеченской республики Ичкерия в 2007 г. Доку

Умаров провозгласил Кавказский эмират, охватывающий все мусульманские республики этого региона. Цель данного геополитического проекта – изгнание «неверных» и установление законов шариата. Врагом объявляется Россия и страны Запада. Ликвидация главаря бандподполья в январе 2014 г.[228] не устраняет опасности, исходящей от организации, которая покрыла своей сетью всю Россию.

По утверждению главного идеолога «эмирата» Мовлади Удугова: «У этого исламского государства пока отсутствуют границы. Говорить о том, что мы хотим сегодня на территории этих нескольких республик Северного Кавказа построить какой-то анклав, неправильно. Нет, сегодня многие мусульмане, проживающие в Татарстане, Башкортостане, Бурятии, русские, принявшие ислам из самых разных регионов России, приносят присягу Докке как законному руководителю мусульман. И где бы они ни находились – в Москве, Благовещенске, Тюмени, Владивостоке, – когда мусульманин приносит присягу, он становится боевой единицей. Если сегодня этих людей не видно в их городах, они не действуют сейчас, это вовсе не означает, что они не будут действовать в будущем»[229].

О русских, принимающих ислам, здесь сказано неслучайно. Другой представить «огненного ислама», философ, в прошлом соратник Дугина по обществу «Память» Гейдар Джемаль[230] в статье с характерным названием «Россия как колыбель обновленного ислама» видит в Северном Кавказе колыбель исламской революции в России. Идеологией революции должен стать левый исламский эгалитаризм. «Те многие тысячи русских, которые сегодня принимают ислам, мотивированы именно этим»[231].

«Многие тысячи» – еще недавно можно было подумать, что это преувеличение. Однако, по данным Левада-Центра, за 6 лет (с 2007 по 2013 г.) доля мусульман в России увеличилась с 4 до 7 %[232]. Цифры небольшие, но при должной сплоченности религиозное меньшинство может превратиться в значимую геополитическую силу. Согласно исследованиям Ростислава Туровского, известного специалиста по культурной географии, из религиозных сетей (сетями он называет региональные и локальные сообщества социальных активистов разных стран, совместно решающих определенные задачи) наиболее развитыми в нашей стране являются исламские, из этнических – адыгейские, чеченские, азербайджанские[233]. Да и в 7 % вряд ли попали нелегальные мигранты, которые сильно увеличивают количество мусульман в России.

Фото 6. Празднование Курбан-байрам в Москве ежегодно собирает около 70 000 человек

Тема «русского ваххабизма» стала активно обсуждаться после ликвидации боевика Дмитрия Соколова (1992–2013), замешанного в организации теракта в Волгограде 21 октября 2013 г. «Когда на ваххабитском небосклоне появился русский проповедник Александр Тихомиров (он же Саид Бурятский), оказалось, что это лишь странное исключение. Фамилии разыскиваемых за теракты в Самаре, Москве и Пятигорске Павла Косолапова и Виктора Двораковского звучали экзотично. Но когда в Поволжье стали появляться целые «русские джамааты», стало ясно: славяне-ваххабиты – это уже система, которой противопоставить, кроме стволов, нечего. В Ульяновской области была раскрыта банда «Исламский джамаат» под командованием русского парня Сергея и чуваша Валерия Ильмендеева»[234]. По данным МВД, численность «русских ваххабитов» только в городе Астрахань достигает одной тысячи человек.

Таким образом, заигрывание с исламом, тем более радикальным – это игра с огнем. Тут можно вспомнить историю Византии. В борьбе с латинистами внутри страны император Иоанн VI Кантакузин сделал ставку на турок, однако уже при его жизни османы начали захватывать земли империи, а через сто лет Византия потеряла окончательно свою независимость. Так что, выбирайте союзников, господа!

Однако Дугиным неоевразийство не исчерпывается. О своих

евразийских предпочтениях заявляют и деятели искусства. В 2010 г. Никита Сергеевич Михалков опубликовал «Манифест Просвещенного Консерватизма». «Россия-Евразия – это не Европа и не Азия, и не механическое сочетание последних. Это самостоятельный культурно-исторический материк, органическое, национальное единство, геополитический и сакральный центр мира»[235].

Рис. 3. В плакатах Евразийского Союза используются советские клише «дружбы народов»

Новый импульс обсуждениям темы был придан статьей В. В. Путина «Новый интеграционный проект для Евразии – будущее, которое рождается сегодня», где был намечен курс на создание Евразийского Союза. По его мнению, союз способен «стать одним из полюсов современного мира и при этом играть роль эффективной «связки» между Европой и динамичным Азиатско-Тихоокеанским регионом». «Убежден, – заканчивает свою статью Путин, – создание Евразийского Союза, эффективная интеграция – это тот путь, который позволит его участникам занять достойное место в сложном мире XXI века. Только вместе наши страны способны войти в число лидеров глобального роста и цивилизационного прогресса, добиться успеха и процветания»[236].

Предложение заманчивое, однако возникает два вопроса: не станет ли новый союз инструментом выкачивания ресурсов из России в пользу слаборазвитых партнеров (с чем столкнулся

Евросоюз), и не приведет ли интеграция к новому потоку трудовых мигрантов из Средней Азии (к союзу собираются присоединиться Киргизия и Таджикистан)?

Вячеслав Кузнецов и его научная школа разработали новую модель мирового порядка и современного национального российского мировоззрения «Проект Россия 2012», альтернативную евро-атлантической либеральной идеологии. Акцент здесь делается на «культуре созидающего национализма». В качестве внешнего контекста для национальной модели незападного мировоззрения рассматривается «глобальная структурная гуманитарная революция», способная противостоять глобальной угрозе внешней среды – мировой ядерной войне. Угроза появилась в 1999 г. с агрессии США и НАТО против народа Сербии и др. народов.

Основная революционная идея школы Кузнецова заключается в том, чтобы средствами геокультуры обратить однополярную Мир – Систему (в смысле употребления этого термина Валлерстайном) в многополярную Культуру – Сеть. «… Геокультура способна придать новое качество общественным наукам – обосновать и развить науку жизнеобеспечения человека, общества и цивилизации как культуру диалога, мира и безопасности; как культуру незападного мировоззрения-2012; как культуру коммуникации»[237].

Со всем можно согласиться, только встает вопрос, а что незападного в тех ценностях, которые пропагандирует В. Н. Кузнецов? Он не предлагает установить, например, идеократию. На наш взгляд, все это либеральные ценности. Другое дело, что он хочет, вооружившись ими, остановить западную экспансию.

Вообще, антизападная (антиатлантическая) и антилиберальная риторика, как это и было завещано классиками, является характерной константой неоевразийства. На 3-м Кавказском форуме российской (евразийской) молодежи, проходившем в июле 2012 г. на Домбае, говорилось, что XXI в. станет противостоянием «атлантистов» (сторонников однополярного глобализма) и евразийцев. Участница форума Алсу Хабибулина сказала следующее: «Политическая философия евразийства предлагает совершенно самобытные оригинальные решения, радикально отличающиеся от либерализма и глобализма, и тут ценно то, что предлагается модель устойчивого общества»[238].

Еще одним обязательным элементом евразийской идеологии является признание русского народа государствообразующим, первым среди равных. Эта мысль стала центральной в

предвыборной статье В. В. Путина «Россия: национальный вопрос». Кандидат в президенты писал, что для русского народа является культурным кодом скреплять этносы вокруг себя. «Языком, культурой, „всемирной отзывчивостью“, по определению Федора Достоевского, скреплять русских армян, русских азербайджанцев, русских немцев, русских татар. Скреплять в такой тип государства-цивилизации, где нет „нацменов“, а принцип распознания „свой – чужой“ определяется общей культурой и общими ценностями»[239].

Путин также отметил активность этнических диаспор, что это вещь неоднозначная, и что для русского народа не свойственно объединяться в такие крепкие, сильные диаспоры. Даже, когда русские находятся за рубежом, они все равно в большей степени индивидуалисты. То есть они не продавливают сообща свои интересы.

Тут возникает вопрос: какую, если не привилегию, то защиту может предложить государство за скрепление других народов? Получается так, что русские оказываются в подвешенном состоянии: не имея сильных гражданских организаций, способных их защитить в условиях обостряющейся этнической конкуренции, они являются только скрепляющим материалом, неким цементом, не целью, а средством. И тут Путин не скупится перед выборами на обещания по ликвидации такого рода несправедливости. Это, прежде всего, ограничение миграции, притом не только из-за рубежа, но и внутри государства, путем применения старого испытанного механизма регистрации. Основное средство обеспечения безопасности, по его мнению, заключается в улучшении работы судов и правоохранительных органов.

Тут ничего не скажешь, закон должен быть для всех одинаков. Но после приговора Расулу Мирзаеву это все выглядит как издевательство. Издевательство над здравым смыслом и просто пустые обещания. Потому что в этом приговоре нарушены не только правовые нормы, но и просто законы физики, законы механики: действие равно противодействию, все это знают.

Как сказал адвокат семьи Агафоновых (по данным репортажа «Новой газеты»), приговор суда вызван желанием не портить отношения с влиятельной дагестанской диаспорой, а исходит оно из Администрации Президента. То есть дагестанские диаспоры могут воздействовать не только на суд, прокуратуру (в данном случае это вина прокуратуры), но и на деятельность Администрации Президента. И это в таком резонансном деле, за которым следила вся страна. И это вызывает, мягко говоря, недоумение, а у многих – ужас.

Что же в таких условиях делать? Этот случай не

единственный, это только вершина айсберга. Получается так, что сейчас русские вынуждены объединяться в гражданские сети для защиты своего права жить на своей земле. Это, конечно, националистические партии, в частности, сейчас очень активно в протестных действиях участвуют национал-большевистская партия Эдуарда Лимонова, национал-демократическая партия Константина Крылова. Последняя партия предлагает рецепт простой: отделить от России национальные образования, представители которых вызывают наибольшее недовольство русского населения.

В. В. Путин так прокомментировал данную программу: «Стержень, скрепляющая ткань этой уникальной цивилизации – русский народ, русская культура. Вот как раз этот стержень разного рода провокаторы и наши противники всеми силами будут пытаться вырвать из России – под насквозь фальшивые разговоры о праве русских на самоопределение, о “расовой чистоте”, о необходимости “завершить дело 1991 года и окончательно разрушить империю, сидящую на шее у русского народа”. Чтобы в конечном счете – заставить людей своими руками уничтожать собственную Родину»[240].

К словам Путина можно добавить, что отделение ни к чему не приведет. Республики Закавказья уже давно от нас отделены, но тем не менее их сети самые сильные в сегодняшней России. В этих условиях объединение русских в гражданские организации необходимо для давления на руководство страны, которое привыкло решать конфликты в пользу сплоченного меньшинства в ущерб разобщенному большинству. Скрепляющая функция русского народа должна выразиться в том, что он, действуя в рамках закона, может заставить власть выполнять свои предвыборные обещания. В конечном итоге, жить по законам правового государства, а не по законам гор и тайги, предпочтительнее для всех народов России. Принцип территориальной целостности государства должен быть незыблемым. Это не аксиома: опыт существования независимой Ичкерии у нас еще в памяти. Таким образом, именно общественность должна противодействовать диаспорам, которые пытаются навязывать свою волю всей стране.

В конечном итоге, проблема мультикулыурализма заключается не в том, у кого какого цвета волосы или разрез глаз, или какие танцы они танцуют. Вопрос здесь в агрессивном и порой противозаконном поведении некоторых сплоченных религиозных и этнических групп. И проблема эта не только наша. В феврале 2011 г. премьер Великобритании Дэвид Кэмерон сказал, что Англии нужна более крепкая национальная

самоидентификация, чтобы предотвращать обращение к экстремизму, которое идет от несгибаемой позиции групп, продвигающих исламский экстремизм. Им нужно ограничить доступ к университетам, к тюрьмам. «Нам нужно отказаться от пассивной толерантности последних лет в пользу гораздо более активного и сильного либерализма»[241]. Верят ли эти группы в права человека, в равенство перед законом? Либерализм должен быть целостным, – говорил Кэмерон.

Вернемся к высказыванию Дагира Хасавова: «Возможно, вы чужие, а мы у себя дома. И мы будем устанавливать правила, которые нас устраивают, хотите вы этого или нет». Сегодня прозвучало – «возможно», а что завтра? Подобные высказывания – не случайность, они стали следствием продвижения «россиянской» идентичности. На наш взгляд, в слове «россиянин» нет ничего плохого, его употреблял еще Карамзин, но, когда некоторые диаспоры используют его для обоснования попыток своего доминирования в России, это не может не вызвать протеста. В поисках ответа на вопрос «что делать», следует задуматься о русской идентичности. Здесь хочется привести пример из книги Александра Сергеевича Панарина «Православная цивилизация в глобальном мире», где он пытается определить основные параметры православной цивилизации в антитезу западному вызову: «Во-первых, противопоставление укорененного архетипа „пахаря“, в поте лица добывающего свой хлеб и обустраивающего свою землю, хищному кочевничеству. Тот факт, что такое кочевничество может являться не только в облике внешней силы, но и в облике внутреннего колониализма, ростовщической диаспоры, дела не меняет…»[242].

В вышеупомянутой статье Путина усилившийся процесс миграции в мире сравнивается с «великим переселением народов». Но чем это все закончилось? Народы, населявшие Римскую империю, либо были уничтожены, либо порабощены, либо ассимилированы, а на их месте образовались варварские государства. Процесс притока мигрантов очень неоднозначен. Можно согласиться с тем, что у нас не хватает людей, что нам нужны свежие силы, готовые работать и рожать детей, но с другой стороны, страна, в которой русские окажутся в меньшинстве, уже не будет называться Россией.

Заключение

В своих взглядах на природу православно-славянской цивилизации каждый из авторов был выразителем духа своего времени. Немецкий философ О. Шпенглер смотрел на русскую культуру как романтик, как представитель философии жизни. В России он видел неиспорченное цивилизацией молодое начало, выраженное в творчестве Достоевского. Подобные настроения были характерны для немецких интеллектуалов до Первой мировой войны, которые были заняты поисками «русской души».

Английский историк А. Тойнби русскую православную цивилизацию делает полноправным субъектом мировой истории. Для раннего Тойнби характерно уважительное и сочувственное отношение к России, которое после Второй мировой войны сменяется резкой критикой за тоталитаризм, уходящий корнями в глубь истории. Даже такие понятия, как «Москва – Третий Рим» и «Святая Русь», начинают нести у него негативную оценку. По всей видимости, это можно объяснить влиянием на Тойнби идеологии холодной войны против СССР.

Американский политолог С. Хантингтон заимствовал у позднего Тойнби название своего основного труда и основные подходы к осознанию роли православия в мировом политическом процессе. Хантингтон был еще более критичен к России как дореволюционной, так советской, так и постперестроечной, что можно объяснить влиянием развитой на Западе на тот момент советологии. Статья «Столкновение цивилизаций?», опубликованная на русском языке в 1994 г., вызвала большой интерес читателей. В отличие от Шпенглера и Тойнби, с которыми широкая аудитория смогла ознакомиться в переводах на русский язык примерно в это же время, Хантингтон был современником и писал о насущной политике. Проблема цивилизационной идентичности в новых условиях стояла тогда очень остро. «Чтение Хантингтона и обсуждение его идей в 1994–1996 гг. приучало Россию к мысли о ее культурной и политической самостоятельности. На самом деле, России была необходима эта болезненная процедура – осознание своего цивилизационного одиночества»[243].

Взгляды Хантингтона стали сразу популярны в России, потому что он своей концепцией поставил под сомнение тезис о безальтернативности вестернизации страны. Несмотря на критику России за неспособность перенять ценности политической культуры Запада, он заявил: «Если же Россия примкнет к Западу, православная цивилизация перестанет

существовать»[244].

Работа по осознанию православно-русской цивилизации велась и среди представителей русского зарубежья. Особенно в этом преуспели евразийцы. Самой известной работой по этой теме стала брошюра Н. С. Трубецкого «Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока». Критиковать данную работу Трубецкого можно бесконечно: сам он к ней серьезно не относился и признавался, что она является удобной целью для критики. Однако брошюра имела не только широкий резонанс, но и сформировала определенное мнение не только о евразийцах, но и о русской истории.

«Ни одна страна в мире не окружена такими противоречивыми мифами о ее истории, как Россия, ни один народ в мире так по-разному не оценивается, как русский»[245], – писал Д. С. Лихачев (1906–1999). Евразийцы создали еще один миф о России, который можно интерпретировать по-разному. Гипотеза о монголо-татарском влиянии на этногенез русского народа, если можно так сказать, круглая, то есть ее можно переставлять с ног на голову и, наоборот, в зависимости от того, что нужно доказать.

В XIX в. слово «татарщина» несло негативный смысл: невежество, своеволие, деспотизм, отсутствие правовой и бытовой культуры, в общем, все то, что противостоит цивилизованному образу жизни. В XX в. евразийцы попытались реабилитировать это понятие, превратив его в «великое наследие Чингисхана». Их трудами воспользовались советологи. Диаметрально поменяв оценки, они пытались показать, что Россия принципиально неисправимая тоталитарная страна в любом ее виде: самодержавном, коммунистическом, посткоммунистическом. Российский культуролог И. В. Кондаков так воспроизводит клише советологии: «…Рус. самодержавие как социокультурный феномен – это тип политико-правовой культуры, воплощающий в себе непосредственно и опосредованно комплекс идей вост. деспотизма, унаследованных Русью от Византии (а через нее от Бл. Востока) и кочевой империи Чингисхана и укоренившихся на почве рус. культуры, начиная с крещения Руси (Владимира Святого) и кончая всеми советскими генсеками и президентами (вплоть до Ельцина, уже в посттоталитарный период)»[246].

Идеи евразийцев активно обыгрывают современные украинские националисты, пытающиеся доказать свое превосходство над русскими. «Европа для русских – это „потерянный рай“, откуда их вырвали татарским арканом. Именно конфликт между изначальной европейской природой и навязанным азиатизмом истории и государственности определил

русский психотип, все его комплексы и фобии. Все русские неврозы – от пьянства до большевизма – отсюда. Утратив Европу, русские захотели ее не просто забыть – они решили ее возненавидеть, возлюбив при этом свое историческое несчастье, весь этот навязанный им судьбой азиатизм»[247].

Таким образом, евразийцы, тем, что на первый план своей концепции русской культуры поставили туранский элемент, создали благоприятную почву для насмешек и карикатур на Россию. То же касается неуклюжего термина «идеократия», который вызывает отрицательные ассоциации. Славянский элемент в их учении уходит на второй план, а православие превращается в политическую идеологию.

В России конца 80-х – 90-х гг. XX в. наблюдался подъем интереса к наследию славянофилов. Несмотря на некоторое ослабление внимания к славянофильской тематике в наши дни, современные авторы пытаются находить актуальные смыслы идей XIX в. Поиск идет в рамках предметного поля современных социальных дисциплин, в том числе геополитики. Появляются новые междисциплинарные сферы исследования: культурная геополитика (геокультура), конфессиональная геополитика и т. п.

Диапазон мнений по поводу перспектив православно-славянской цивилизации не слишком широк и обусловлен исторически. В консервативных православных кругах еще актуальны идеи «Москвы – Третьего Рима» и панславизма. Современный русский публицист и паломник Юрий Воробьевский пишет о Византии: «Православная империя, удерживающая мировые силы зла, может быть воссоздана только народом, которому Бог дал многочисленность и силу. Русские пока еще способны вернуть себе эту задачу. Грекам она уже давно не по плечу»[248]. Автор не оставляет надежды, что Россия еще может вернуть православному миру Константинополь.

В том же ключе ведутся исследования в Институте русской цивилизации, где осуществляется активная деятельность по изданию наследия православно-славянской мысли и современных авторов. Директор института О. А. Платонов является сторонником теории иудеомасонского заговора против России.

Возрожденный В. В. Путиным в 2011 г. проект Евразийского Союза, который пролежал под спудом семь лет, пробудил интерес общественности к неоевразийству. Некоторые ученые, политики и деятели искусства заявили о своих евразийских предпочтениях, которые включают в себя принципиальное отрицание западничества, мондиализма и либерализма. Многим, как сторонникам, так и противникам, стало казаться, что возрождается СССР. Однако реализация масштабного

геополитического проекта стала давать сбои. Авторы идеи Союза, выдвинутой еще в 1994 г., Н. А. Назарбаев и А. Г. Лукашенко дали «задний ход». Они выступили резко против создания Евразийского парламента и единой валюты. Президент Казахстана высказал свою позицию: «Такие направления, как охрана границ, миграционная политика, система обороны и безопасности, а также вопросы здравоохранения, образования, культуры, правовой помощи по гражданским, административным и уголовным делам не относятся к экономической интеграции и не могут быть перенесены в формат экономического союза»[249]. Таким образом, наших партнеров по Союзу интересует только экономическая интеграция, то есть они хотят получать нефть и газ по внутренним ценам и беспошлинно ввозить в Россию товары из Польши и Китая и при этом не иметь никаких политических обязательств перед Россией. Для России же интеграция чревата беспрепятственным ввозом наркотиков из Казахстана (грузы в условиях Таможенного союза на границе не досматриваются) и еще большим притоком мигрантов. А по проекту Назарбаева 1994 г. предполагалось создать ряд наднациональных органов, в том числе Парламент ЕАС и даже Совет по вопросам образования, культуры и науки. Аналитики утверждают, что на фоне дряхлого Ельцина Назарбаев и Лукашенко могли претендовать на лидерство в Евразийском Союзе, а теперь с Путиным они конкурировать не могут.

Идеи славянского единства были подвергнуты серьезному испытанию во время государственного переворота на Украине в феврале 2014 г. К власти пришли националисты, готовые начать полномасштабную дерусификацию своей страны. В это время русское население Крыма смогло мобилизоваться, создать отряды самообороны, взять под контроль территорию полуострова, избрать новое руководство республики и назначить референдум по вопросу большей автономии, а затем, после поддержки В. В. Путина, вопрос был поставлен о присоединении к России. Крымчане показали, что русские способны к самоорганизации, а это – признак зрелости гражданского общества. «Это не реваншизм, не примитивный шовинизм, – писала газета „Взгляд“, – это то настоящее чувство национального единства, которое и вытаскивает нацию из эпохи пессимизма и упаднического настроения»[250].

1 марта 2014 г. Совет Федерации одобрил ходатайство президента о вводе войск в Крым. Тем самым было показано, что Россия является мощной региональной державой и будет защищать свои национальные интересы, несмотря на негативную реакцию Запада. Геополитическое значение полуострова трудно

переоценить. Крым – это не только 59 % русского населения, это база Черноморского флота и это город русской славы – Севастополь.

В Донецкой, Харьковской и других областях востока и юга Украины люди выходят на митинги против самопровозглашенных властей Украины, просят помощи у России. Боевики вооружаются и пытаются «навести порядок» силой. Первые жертвы появились в Харькове 15 марта – двое убитых и пятеро раненых противников евромайдана.

Похоже, разыгрывается два сценария по С. Хантингтону: который он предсказывал – разделение Украины, и который он не допускал – война двух славянских государств. Второго сценария нам тоже хотелось бы избежать.

Запад, как того и следовало ожидать, проявил двойные стандарты, поддержав государственный переворот и отказав русским на Украине в возможности самоопределения.

Лицемерие продемонстрировала и либеральная оппозиция, назвав свое шествие 15 марта в Москве «Маршем мира». На деле это мероприятие вылилось в акцию в поддержку майдановских боевиков. «Некоторые „противники воссоединения“, не скрываясь, щеголяли нацистской символикой Третьего рейха, – несколько таких „мирных“ граждан со свастикой на флаге задержала полиция»[251].

Таким образом, перспективы православно-славянской цивилизации в настоящее время туманны. Евромайдан в очередной раз показал правильность слов К. Н. Леонтьева: «Позднее, и даже очень скоро, я понял, что все славяне, южные и западные, именно в этом, столь дорогом для меня культурно-оригинальном смысле, суть для нас, русских, не что иное, как неизбежное политическое зло, ибо народы эти до сих пор в лице „интеллигенции“ своей ничего, кроме самой пошлой и обыкновенной современной буржуазии, миру не дают»[252]. В наше время сказанное относится и к восточным славянам.

Может быть, нам не следует слишком полагаться на братьев по вере и славянству, дабы потом не разочаровываться, а строить православно-русскую цивилизацию, благо, силы, запас патриотизма и политическая воля у нас на это есть.

В передаче «Воскресный вечер с Владимиром Соловьевым» пресс-секретарь Президента России Д. С. Песков сказал: «…Россия – это страна, на которой зиждется русский мир. Президентом страны является Путин, и именно Путин является главным гарантом безопасности русского мира. Путин уже недвусмысленно заявил о своей позиции»[253].

Референдум в Крыму прошел с ошеломляющим успехом:

около 97 % крымчан высказались за вхождение в состав Российской Федерации.

На этой оптимистичной ноте хотелось бы закончить свое сочинение. Однако остается проблема крымских татар. Как ее собираются решать на полуострове? «Крымский премьер Сергей Аксенов предложил татарам войти во все органы государственной власти автономии. Им выделят пост вице-премьера и два министерских портфеля, а также посты заместителей министров силовых структур. Аксенов подтвердил взятые ранее обязательства удвоить объем средств, которые будут выделены на обустройство вернувшихся из депортации – речь идет о 22 миллионах долларов. Помимо этого, он гарантировал: в республике точно будет двуязычие (русский и крымско-татарский)»[254].

Смысл политики ясен – задабривание. Может случиться, что после «русской весны» мы получим новый субъект федерации с титульной нацией и всеми известными нам по Кавказу проблемами. В этих условиях желание Севастополя войти в Российскую Федерацию на правах самостоятельного субъекта выглядит более чем разумно. Естественно, крымские татары примут министерские посты и освоят выделенные им денежные субсидии, но сделает ли это их лояльными России? Злоба по отношению к русскому народу у крымских татар велика. Неспособные противостоять государству, эту злобу они будут вымещать на своих русских согражданах.

Глава московского землячества крымских татар Эрнст Кудусов, выступая 14 февраля 2014 г. в программе «ПРАВ?ДА!» на ОТР по поводу депортации крымских татар в 1944 г., заявил: «Сталин привык управлять рабами. Поэтому ему очень нравились русские – бывшие рабы, потомственные рабы. Тысячелетнее рабство, ничего тут не сделаешь». По поводу перспектив воссоединения Крыма с Россией Кудусов добавил: «Ни украинцы, ни крымские татары этого не желают и будут всячески препятствовать этому… И крымских татар будет поддерживать мировая общественность. Поэтому крымские татары в Россию никак не хотят возвращаться»[255].

Примечательно, что Кудусов, как и адвокат Хасавов, не ответил перед законом за оскорбление национальных чувств русского народа. Однако он получил резкую отповедь со стороны русского националиста Е. Холмогорова. Тот напомнил, что основой экономики Крымского ханства в XV–XVIII вв. была работорговля. «Россия, как мы знаем, решила крымскую проблему. В 1572 году воеводы Хворостинин и Воротынский разгромили крымское войско в битве при Молодях – „второй

Куликовской битве“. В 1635 была построена Засечная Черта, навсегда покончившая с набегами работорговцев на Россию. В 1783 г. Крым стал русским. Думаю, что и дальше „потомственных работорговцев“ ждут некоторые разочарования. Ведь раб может освободиться. Жертва – дать отпор. А вот работорговец стать человеком – не может»[256].

Приложения

А. Мёллер ван ден Брук. Заметки о Достоевском [257]

Русская литература – литература молодого народа. Молодость народа определяется не возрастом, а неким внутренним свечением его души. Изначально, все народы одного возраста, одинаково молоды. Молодой народ, каким является русский народ, близок земле и хаосу. Для его души все в мире, включая самого человека, полно загадок и тайн, и в его душе живет смутная тоска по знанию и пониманию. Мистичность русского народа определяется его молодостью, его первобытностью, но в этой первобытности заключается также и его сила, его экстатичность. В этой мистике русского народа заключается нечто, благодаря чему ему еще предстоит заявить о себе. Будущее России может быть только мистическим. Внутренняя культура России всегда будет религиозной, даже, в определенном смысле слова, теократической. Германцы создали, возможно, самую развитую внешнюю культуру в мире. Немец – прирожденный человек идеи. Для западного мира, для Германии, уже наступил «вечер». В Германии еще, возможно, может родиться новый Лейбниц или Кант. Но новый Будда или Иисус теперь может родиться только в славянском мире. Только в лоне славянства лежит возможность новой, окончательной религии, где не будет место символу, а только чувство. Будет ли когда-нибудь такая религия? Мы, немцы, не можем этого знать, мы можем лишь работать над ее созданием. Только славяне сегодня уже предугадывают некоторые черты этой новой веры или религии. Практически все, что было создано славянским духом на его пути от скрытой народной мистики к раскрытой мировой религии, – это его литература. Лучшее, что произвело славянство на сегодняшний день – это русская литература.

Центральная фигура русской литературы – Достоевский. Если самое великое, что произвела Россия – это русская литература, то самый великий в России – Достоевский. Достоевский – центральный гений России, гений в высшем смысле этого слова – человек, который не поражает сначала, пока не приглядишься к нему как следует. У Достоевского русский национальный характер впервые воплощается в философию, выраженную в языке и слове, а внутренняя работа русской души – в грандиозный эпос. То же можно сказать и о Толстом, по таланту Толстой стоит в одном ряду с Достоевским, но в Толстом, скорее, выражает себя еще молчащая, не осознающая отчетливо саму себя крестьянская

Русь. Достоевский в большей степени является выражением российского безумия, трагизма, напряженного мистицизма. Толстой создал настоящую эпопею русской жизни, охватывающую эту жизнь во всем ее разнообразии, все слои общества – от простого крестьянина до жителя Петербурга, нигилистов и бюрократов, святых и преступников. Достоевский сделал еще больше для русского самосознания. Он дал России мифологию – не полученную из темного тумана древности, а современную, натуралистическую, психологическую мифологию. Мифология нации является воплощением ее изначальной сущности в аллегорических фигурах. Но мифология может быть создана в любой момент развития того или иного народа – это зависит от того, в какой момент ему откроется внутренняя правда о нем самом. Тем не менее, как правило, мифология народа возникает в начале его исторического существования, на грани доисторического и исторического времен. Мифология – это первое, что творит народ для самого себя, и на этом слое потом нарастает то, что он творит потом. Почти все великие национальные литературы построены на основе мифологии этих народов. Русский народ в этом смысле – исключение. У русских были исторические летописи, были народные легенды, но не было грандиозного эпоса, равного «Илиаде» или «Песни о Нибелунгах». В результате русские писатели стояли как бы каждый поодиночке, отдельно друг от друга, и без связи с традицией. Так было до Достоевского. Достоевский, опираясь, в первую очередь, на своих предшественников Пушкина и Гоголя, широко изобразил типологию русского народа – очень реалистически и в то же время, вскрыв мистические глубины этой типологии. Если французская литература всегда проникнута духом скептицизма, а немецкая – духом романтичности, то русская литература всегда была реалистичной и мистической одновременно.

Причиной того, почему русский народ не создал своего национального эпоса, лежит, возможно, в том, что российское государство не было централизованным на протяжении веков – центр перемещался из Новгорода в Киев, затем в Москву, и, наконец, в Петербург. Между этими городами – огромные пространства, к тому же, перемещения центра часто сопровождались драматическими событиями. История Германии в этом отношении была гораздо спокойнее. Дело также в русском национальном характере и в монотонности русской жизни. Русский больше мечтает, чем действует, его мировоззрение монистично, а не дуалистично. Существование для него – судьба, рок, а не воплощение воли, не борьба воли с некой

противоположной волей. Существование для русского – субъективное ощущение, а не факт. Все это может произвести прекрасные лирические песни, но вряд ли выльется в полные напряженного действия и контрастов сцены. Русская поэзия невольно разрастается до эпоса, эпоса безбрежной степи, но этот эпос так безбрежен, что поглощает любую личную трагедию как нечто мелкое. Тем не менее, даже для славян, как и для каждого человека, жизнь – борьба, и, следовательно, драма. Но для русского человека эта драма происходит скорее в области психологии, в глубинах души. Даже если, как у того же Достоевского, драма эта сопровождается некими масштабными деяниями героя, эти деяния все равно – всего лишь фон, а главная драма происходит в его душе, в противоположность внешнему героизму персонажей западноевропейской литературы.

Для Достоевского не существовало никакой предшествующей ему традиции – ни традиции античности с ее культом красоты, ни «дикой» традиции романтизма. Единственное, на что он опирается, – это современный ему век. Достоевский, как и Россия, не опирается на прошлое, но устремлен в будущее, но, изображая современность, он очень глубоко раскрыл сущность славянской души. Реалистичность у Достоевского сочетается с глубоким проникновением в человеческую душу. Достоевский был одним из первых, кто изображал повседневную жизнь, но при этом изображал ее глубоко связанной с трансцендентным, с вечностью. В этом смысле из более поздних художников ему наиболее подобен Эдвард Мунк[258]. Однако одно лишь изображение современной ему повседневной жизни еще не делает Достоевского великим. Современную им повседневную жизнь изображали и английские реалисты XVIII в. и французские реалисты XIX в. – Дефо, Бальзак, Флобер, Золя, Мопассан. Но их творчество было скорее бесстрастным, безличным простым «фотографированием» действительности. Пожалуй, лишь у одного Гёте реализм сочетался с глубоким проникновением в человеческую душу и изображением связи этой души с вечностью, что выразилось также в «одушевлении» природы у Гёте, когда он занимался естественными науками. Но Достоевский пошел еще дальше – он показал, что в глубине самой обыденной, повседневной жизни всегда лежит мистицизм. Герои Достоевского одновременно выглядят живыми, сочными и при этом имеют некий туманный, мистический налет. Сходным талантом обладал и Толстой. Но показать современную жизнь во всем ее натурализме и в то же время во всей глубине, где прекрасное переплетается с демоническим, безобразным, аморальным? – на это был способен лишь Достоевский.

Достоевский показал всю силу, с которой бесы могут проникать в политическую и социальную мысль русских людей. В «Преступлении и наказании» он выразил свои моральные идеи, в «Идиоте» – свой религиозно-мистический идеал. В «Бесах» Достоевский показал бесовщину революционеров.

Многие русские люди воспринимают политическую и социальную сферу как ту сферу, через которую осуществляется их путь к религиозному и теократическому идеалу. Русские хотят быть хорошими и делать добро, быть невинными и любить всех людей, но этому, как они считают, мешает «плохое» государство. Но, как считают русские, улучшенное государство может помочь им осуществить эти идеалы. Так что религия и этика любви в понимании русских – это «борись за будущее государство». В придачу к этому политическому утопизму, который может разрастись до политического мистицизма, русские люди считают то государство, в котором протекает их сегодняшняя политическая жизнь – Российскую Империю – чем-то низменным, не имеющим ценности. Увлечение идеалами свободы и справедливости, попираемых в современном коррумпированном государстве, ненависть к этому государству приводит русских молодых людей к политической деятельности. «Лихорадку», которая охватывает их при этом, Достоевский описал в «Бесах». Перед нами проходит целая галерея типов – от нигилистов, доктринеров-социалистов, славянофилов, патриотов, фанатиков-интриганов, маньяков, идиотов до реакционеров, бюрократов, «синих чулок» и декадентов.

В молодости Достоевский сам, хотя и не очень активно, участвовал в революционном движении. В конце концов это привело его к тому, что он был сослан на принудительные работы в Сибирь. Позднее, когда он уже давно был великим русским писателем, склонным к религии и мистике, его душа и его политические взгляды созрели в весьма специфический русский национализм и славянское национальное сознание, новые политические события того времени напомнили ему о его собственной молодости. И он написал «Бесов» – самую русскую свою книгу.

А. В. Гвоздев. «Геокультура развития» И. Валлерстайна и современное политико-экономическое положение России [259]

Американский социолог Иммануил Валлерстайн создал новую сферу исследования – мир-системный анализ (в дальнейшем – МСА). Квинтэссенцией МСА является мир-экономика (капиталистическая мир-система), которая, начиная с XVI в., стала вытеснять все мини-системы и мир-империи и превратилась в глобальное явление. Мирсистемный анализ предполагает деление мир-экономики в глобальном масштабе на три сферы: ядро, полупериферию и периферию.

Российская империя, начиная с реформ Петра I, являлась самостоятельной мир-империей, но по отношению к мир-экономике она была полупериферией. СССР продолжал занимать то же место. «Советский проект был одной из наиболее успешных попыток России приблизиться по уровню развития к центру миросистемы. А отказ от него привел к резкому скатыванию к периферии»[260].

Подход Валлерстайна культурологический, вернее, культурно-геополитический. Поэтому в его концепции большое значение отводится понятию «геокультура», которая является средством идеологической стабилизации и включает в себя «комплекс базовых ценностей и парадигмальных мыслительных приемов, характерных для этой мирсистемы. Эта геокультура возникла в своей классич. форме в эпоху Франц. рев. 1789–1794 (до XIX в. капиталист. мир-система не имела твердо установленной геокультуры). Геокультура капиталист. мир-системы имеет две стороны – либерализм и сциентизм»[261].

Проблема культуры и развития в мир-системном контексте была поставлена Валлерстайном на одноименном международном форуме ЮНЕСКО в Сеуле в сентябре 1993 г. «Возникновение термина “развитие” было прямым последствием политического появления так называемого третьего мира в период после 1945 г. Народы периферийных зон миросистемы эффективно организовывались для достижения двух главных целей: большей политической автономии внутри миросистемы и повышения благосостояния»[262]. Благосостояние росло повсеместно, но разрыв между «промышленными» и «аграрными» странами увеличивался. Преодоление этого разрыва и стали называть «развитием», а страны делить на «развитые» и «развивающиеся». ООН, начиная с 1961 г. четыре раза объявляла

«десятилетия развития» и призывала «все государства объединить усилия, чтобы разорвать порочный круг бедности, невежества, голода и болезней, из которого не может вырваться большая часть населения Земли. В ходе этого десятилетия многие развивающиеся страны добились некоторого экономического роста, но эти достижения были сведены на нет ростом населения, тяжелыми условиями труда и бременем внешних долгов»[263].

Фото 7. И. Валлерстайн

Понятие «культура» в дискуссиях о развитии употреблялось скорее в отрицательном смысле, как местные обычаи, пережитки в картине мира, которые являются препятствием модернизации. Говорилось, что традиционные ценности народов периферийной зоны мешают им заниматься теми видами деятельности, которые бы позволили им наиболее быстро развиваться. Поэтому «просвещенные местные правительства при помощи международных агентств и правительств уже „развитых“ государств могли предпринять реформы, которые ускорили бы процесс модернизации»[264]. Теоретически, считает Валерстайн,

развитие всех государств мир-экономики невозможно из-за природы капитала, который требует иерархичного распределения прибавочной стоимости. Поэтому развитие одной части системы неминуемо ведет к упадку в другой ее части. Не существует пути, по которому развивались бы все страны или хотя бы многие. «Отсюда не следует, что какие-либо страны не могут вводить новые формы механизированного производства или развивать информационные технологии, или строить высотные здания, или создавать какие-то другие внешние символы модернизации. Вообще-то это могут все. Но это не обязательно означает, что страна или, по крайней мере, большинство ее населения будут жить лучше. Состояние страны или населения может фактически ухудшиться, несмотря на видимое „развитие“»[265].

«Слово *культура,* – пишет Валлерстайн, – употребляется в двух диаметрально противоположных смыслах. Оно обозначает нечто общее, присущее двум или более индивидам, но оно обозначает так же и то, что не является общим для двух или более индивидуумов. Иначе говоря, культура – это то, что объединяет людей, но также и то, что их разделяет»[266]. Разделяет не в смысле вражды, а в смысле самобытности. То есть культура имеет как универсальное, так и национальное измерение. Из этого вытекает, «что не всякое „развитие“ благо, а только то, которое как-то поддерживает, возможно, даже насильственно возобновляет определенные местные культурные ценности, которые мы считаем позитивными и чье сохранение является большим плюсом не только для местного населения, но и для мира в целом»[267].

Геокультура, воздействуя на периферию мир-системы, превращается в геокультуру развития, историческую форму «культурного давления во всех государствах с целью обеспечения программы „модернизации“ или „развития“»[268]. Геокультура развития исходит из идеи линейной эволюции: иди следом за старшими и ты придешь, пускай и позже, к заветной цели.

Интересно, что в цитируемой нами статье Валлерстайн ни разу не упоминает о России, хотя экономическую историю России он изучал досконально. Форум ЮНЕСКО, для которого статья писалась, состоялся 22–23 сентября 1993 г. 21 сентября вышел печально известный Указ Б. Ельцина № 1400 о роспуске Съезда народных депутатов и Верховного Совета РФ, вызвавший народное восстание в Москве с многочисленными жертвами. Это был ответ курсу «шоковой терапии», которая проводилась с начала 1992 г., «геокультуре развития», которая тянула нас на периферию капиталистической мир-системы. Либеральная пропаганда внушала: хочешь жить, как в Европе? Голосуй за того-

то, делай то-то, думай так-то, а иначе ты коммунист и тоталитарист и тебе в порядочном обществе делать нечего. Результаты реформ не заставили себя долго ждать: «за год цены выросли в десятки раз. Большая часть населения получала мизерные зарплаты и пенсии, а денежные накопления обесценивались. Рушились оставшиеся без гос. финансирования системы бесплатной медицины, образования и науки. Россия столкнулась с безработицей. Все это вело к массовому обнищанию населения»[269]. И что самое страшное, геокультура развития привела к чудовищной моральной деградации населения. С одной стороны, это выражается в чванливом пренебрежении к своей стране («деревня Гадюкино», «страна Дураков» и т. д.), с другой – в плебействе перед Западом. Когда слышишь сетования представителей либеральной общественности на деморализацию русского народа, хочется ответить: это составная часть реформ, то есть геокультуры развития. Ведь культура – это не только наша классическая литература, музыка, театр, но и современные актуальные ценности и модели поведения. В данной ситуации нужно удивляться не тому, что вокруг много маргинальных личностей, а тому, что порядочные люди, несмотря ни на что, еще остались. Запас прочности оказался значительным.

На опасность духовной деградации народа в подобных условиях указывал евразиец Николай Сергеевич Трубецкой. «В этом главный и основной грех современной европейской цивилизации. Она стремится во всем мире нивелировать и упразднить все индивидуальные национальные различия, ввести повсюду единообразные формы быта, общественно-государственного устройства и одинаковые понятия. Ломая своеобразные духовные устои жизни и культуры каждого отдельного народа, она не заменяет и не может заменить их никакими другими духовными устоями и насаждает только внешние формы быта, покоящиеся лишь на материально-утилитарных или рационалистических основаниях. Благодаря этому европейская цивилизация производит небывалое опустошение в душах европеизированных народов, делая их в отношении духовного творчества бесплодными, в отношении нравственном – безразличными или одичавшими. В то же время непомерное пробуждение жадности к земным благам и греховной гордыни является верным спутником этой цивилизации»[270].

Но это все уже наша история. Сейчас страна не та, что была 20 лет назад. Главное достижение сегодняшнего дня – возможность для свободного дискурса, преодоление безальтернативности в социально-экономическом мышлении.

Геокультура вступила в фазу системного кризиса, что дает нам возможность вырваться из ее цепких объятий. Все условия для этого созрели. В апреле 2011 г. директор-распорядитель Международного валютного фонда Доминик Стросс-Кан сам признал пагубность и антигуманность рекомендаций «вашингтонского консенсуса», который являлся механизмом разрушения экономик периферии капиталистической мир-системы.

Именно сейчас самое время сменить экономическую модель с посреднической и сырьевой к производительной. Постсоветская интеграция в рамках Евразийского Союза может дать нам шанс расширить внутренний рынок и поднять производство. Однако не все складывается так гладко. В конце 2011 г. неожиданно всплыла одна уже забытая проблема – вступление России во Всемирную торговую организацию, куда наша страна просилась с 1993 г. 16 декабря 2011 г. в Женеве был подписан Протокол «О присоединении Российской Федерации к Марракешскому соглашению об учреждении Всемирной торговой организации от 15 апреля 1994 г.». Вроде бы следует радоваться, только вот критики этого проекта утверждают, что «сейчас Россия имеет возможность развивать собственное полуживое производство при помощи запретительных пошлин на многие виды продукции. В результате вступления в ВТО наш рынок станет более открыт для всего мира. По мнению многих аналитиков, к нам хлынут дешевые импортные товары, которые **добьют отечественное производство и еле живое сельское хозяйство.** А западные страны, наоборот, смогут поправить свой ужасный торговый баланс»[271].

А. В. Гвоздев. Рецензия на книгу: Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. – М.: Институт русской цивилизации, 2011 [272]

Книга представляет собой сборник сочинений одного из первых русских славистов, историка, этнографа, языковеда Юрия Ивановича Венелина (1802–1839). Составитель сборника и автор предисловия Павел Тулаев перечисляет заслуги автора: «Он написал первую грамматику болгарского языка, издал первую книгу по истории болгар, опубликовал первый сборник древних славянских грамот, составил первую в Европе программу преподавания славистики для университета»[273].

Венелин получил известность в славянском мире. Русины его ценят как представителя своего народа (Венелин родился в Карпатах, его настоящее имя Георгий Гуца), словенцы и болгары – как деятеля национального возрождения. По утверждению П. Тулаева, название страны «Словения» впервые ввел в научный оборот именно Венелин в 1834 г.

Очерк «Мысли об истории вообще и русской в частности» (1847) написан как проект курса лекций для университета, где он добивался кафедры. «…Теснейшая связь находится между медициной и законами, медициной и общежитием, общежитие связано с нравом и духом народным, дух с деятельностью в науках и искусствах, и, вообще, все внешнее движение народа, деятельность с законами, законы с просвещением и религией; словом, всякая черта выходит из другой и переливается в иную, так что одна другой является причиной и следствием»[274]. Эти рассуждения, раскрывающие системную связь элементов национальной культуры, в XIX в. были близки сторонникам И. Гердера и Ф. Гумбольдта. Подобных взглядов придерживались русские продолжатели романтической традиции – славянофилы.

Венелина часто называют славянофилом. Действительно, он был близок к писателю Сергею Аксакову, учил его сыновей Константина и Ивана. Тесные научные и дружеские узы его связывали с историком Михаилом Погодиным. Г. Флоровский отмечал, что «славянофильство» и «западничество» – имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям[275]. Сами философы-славянофилы несколько тяготились этим названием, так Иван Киреевский предпочитал свое направление называть православно-славянским. Это объясняется тем, что идея славянства в их творчестве не была главной, за исключением «Записок о всемирной истории» Алексея

Хомякова. Однако вокруг философов-славянофилов сформировался круг ученых-эмпириков, изучавших славян. К их числу принадлежал Дмитрий Валуев, составивший «Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных», Василий Панов, написавший «Путешествие по землям западных и южных славян». К этому кругу относился и Юрий Венелин, которого в буквальном смысле можно назвать славянофилом, то есть любителем славян за его горячее желание восстановить историческую справедливость по отношению к славянским народам.

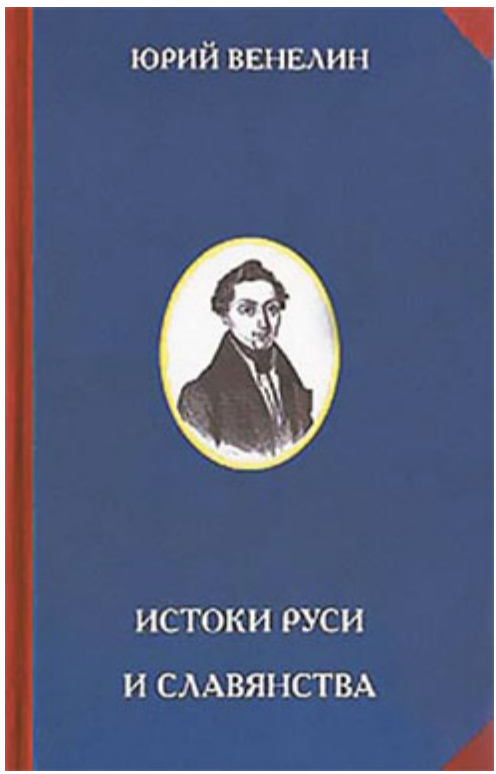


Рис. 4. Обложка книги

Во времена Венелина в России были популярны взгляды немецкого философа Иоганна Гердера. Отношение к славянству во многом было обусловлено его мнением по этому вопросу: «Несчастье славян – в том, что по положению среди народов земли они оказались, с одной стороны, в такой близости к немцам, а с другой стороны, тылы их были открыты для набегов восточных татар, от которых, даже от монголов, они много настрадались, много натерпелись. Но колесо все переменяющего времени вращается неудержимо, и поскольку славянские нации по большей части населяют самые прекрасные земли Европы, то,

когда все эти земли будут возделаны, а иного и представить себе нельзя, <…> то и славянские народы, столь глубоко павшие, некогда столь трудолюбивые и счастливые, пробудятся, наконец, от своего долгого тяжелого сна, сбросят с себя цепи рабства, станут возделывать принадлежащие им прекрасные области земли – от Адриатического моря до Карпат и от Дона до Мульды – и отпразднуют на них свои древние торжества спокойного трудолюбия и торговли»[276]. Эти слова Гердера, для некоторых славянских душ, быть может, лестные, не могли удовлетворить Венелина: «И вся истина на том основана, что во время Гердера все потомки славян в Германии были одни земледельцы, а все бароны были немцы»[277]. Венелин стремился возвеличить роль славянства в истории и утверждал, «что славяне такие же старожилы Европы, как греки и латины»[278].

Проект по возвеличиванию славян Венелин начинает в своей работе «Древние и нынешние Болгаре…», где он выдвигает ряд фантастических гипотез, которые были подвергнуты критике уже его современниками. Он отвергает татарское (то есть тюркское) происхождение болгар, утверждая, что волжские булгары не имеют отношения к задунайским. Болгары, по его мнению, всегда были чистыми славянами и пришли с северных берегов Азовского моря и Поволжья. Волга дала название народу – «волгаре». Но это еще не самое фантастичное, далее Венелин утверждает, что болгары были не кем иным, как потомками великих завоевателей – гуннов. А. Хомяков в «Записках о всемирной истории» был согласен, что болгары – остаток гуннов и исконные славяне. Подобного мнения, но весьма осторожно, придерживался знаменитый историк Дмитрий Иловайский, который признавал, что средневековые авторы часто отождествляли болгар с гуннами. Такой переход этнонима случался, когда знаменитый народ-завоеватель подчинял себе или входил в союзнические отношения с другим менее известным народом. Этот феномен мы можем наблюдать и сейчас, когда после распада Советского Союза граждан бывших союзных республик за рубежом часто называют русскими. Однако было бы нелепо на том основании, что, если, например, армян называют русскими, утверждать, что русские – это армяне.

Венелин же так увлекается своей идеей, что в конце сочинения называет болгар волжской (восточной) частью русского народа[279], империю гуннов – Россиею, а Аттилу – русским царем[280]. На том основании, что греческие авторы до IX в. не отличали восточных славян от скифов, Венелин делает вывод, что скифы и сарматы – экзоэтнонимы русского народа. Так называемая скифо-сарматская теория этногенеза славян

появилась в XIII в. в «Баварской хронике Императоров и пап», была развита польскими историками эпохи Возрождения Я. Длугошем и М. Стрыйковским, ее придерживался в «Древней Российской истории» М. Ломоносов. Данная гипотеза в настоящее время всерьез не рассматривается.

Возвеличивание славян Венелин продолжает в лице словенцев. «Древние и нынешние словене…» – второе значительное по объему и содержанию произведение автора, помещенное в этом сборнике. Статья знакомит читателя с малочисленным и малознакомым, и по сей день, славянским народом. Автор защищает гипотезу о том, что древний народ венеты – предки словенцев.

В современной науке принято различать венетов – группу племен, населявших северное побережье Адриатического моря, венедов (так называли немцы коренное славянское население Германии) и, входивших в их число, вендов – лужицких сербов. В целом Венелин придерживался этой классификации, он называл венетами часть словенского племени, отрицая возможность распространения этого этнонима на всех славян. Это были те словене (так называл Венелин словенцев), которые, по его мнению, основали Венецию. Согласно общепринятому мнению, древние адриатические венеты не являлись славянами. В «Своде древнейших письменных известий о славянах», изданном Институтом славяноведения и балканистики РАН в 1994–1995 гг., о них даже не упоминается. Есть гипотеза, что Исидор Севильский называет венетиями альпийских славян (словенцев), но речь у него идет о 612 г.[281] В «Хронике Фредегара» винидами называются славяне государства Само (631 г.)[282]. То есть интересующий нас этноним к словенцам начинает применяться только с VII в. и никакого отношения к адриатическим венетам не имеет.

Правда, некоторые авторы – словенцы И. Томажич и М. Бор, а также упомянутый П. Тулаев продолжают отстаивать версию венетского славянства. Эта гипотеза привлекательна тем, что венеты сближают славян с древними народами, основателями европейской цивилизации, например этрусками (Венелин называл этрусков единоплеменниками словенцев). Кроме того, существовала римская легенда о переселении венетов из Трои, что значительно возвеличивает славян в истории. Расшифровки венетских надписей Матеем Бором, по мнению сторонников этой гипотезы, доказывают языковое родство венетов со словенцами.

Однако выводы М. Бора далеко не бесспорны, русский специалист по древним надписям В. А. Чудинов сделал такое заключение: «Результаты дешифровок, полученные Бором, пока

содержат множество мелких погрешностей и натяжек, что не позволяет хотя бы это звено в цепи доказательств считать безупречным. Так что, на наш взгляд, работы подобного рода могут встретить горячий прием у других энтузиастов, но вряд ли поколеблют устоявшееся научное мнение по данной проблеме»[283]. Чудинов знает, о чем пишет. Его собственные исследования, признающие этрусков славянами, также не принимаются научной общественностью.

Что касается балтийских венедов, то они, по Венелину, славяне, из которых вышли разрушители Рима – вандалы[284]. Это мнение было распространено в позднем средневековье, но не нашло подтверждения в современной науке.

И еще одно экзотическое утверждение Венелина: готы – это сербы, которые в III в. «завладели было всею Русскою страною по Днепру и по Днестру до самого почти Дуная»[285]. Здесь речь идет о готском государстве Ойум, возникшем на части Скифии. Если Венелин считает скифов русскими, то Скифию он вполне логично называет «Русскою страною».

Ну и, конечно, возвеличивание славян невозможно без отрицания норманской теории, которую Венелин называл скандинавоманией. Следует отметить, что отрицая скандинавское происхождение варягов (руси), он признавал факт их призвания. В авторитете Нестора он не сомневался, а тот четко не указал происхождения призванных варягов, что породило спор норманистов с антинорманистами, который не утихает и по сей день. Основываясь на указании Нестора о том, что варяги якобы жили на южном побережье Балтийского моря, Венелин делает вывод, что летописец имел в виду полабских славян, населявших в VI–XIII в. земли современной Германии. Здесь Венелин был близок к М. Ломоносову, который варягов-россов считал родственными вымершему народу пруссам, по его мнению, славянам. Венелин россами считает не самих варягов, а русских переселенцев в купеческом островном городе Волине, которые «напитались духом республиканским» и вернулись по призванию своих соотечественников для основания государства на Руси. «Итак, Рюрик с братьями не был ни швед, ни варяг, а настоящий россиянин»[286], – утверждает Венелин, отстаивая не просто славянскую, а русскую гипотезу основания государства. Варяги-славяне, среди которых жили руссы, были не кто иные, как франки, – выдвигает еще более фантастическую гипотезу Венелин, основываясь на том, что имена франкских королей до Карла Великого будто бы славянские. Естественно, что Венелин был сторонником версии славянского происхождения византийского императора Юстиниана Великого, возникшей еще

в XVII в. и опровергнутой только в 80-е гг. XIX в.

Несмотря на всю фантастичность версий, защищаемых Венелиным, у него была сильная черта, которую отмечал его друг и непримиримый оппонент М. Погодин: «Венелин пустил между нами впервые мысль, что народы могут скрываться долго под другими именами»[287]. Однако это открытие способствовало тому, что все сомнения Венелин решал в пользу славянства, превознося его роль в истории. Обаяние его мысли и азарт, с которым он приступал к исследованиям, были настолько заразительны, что славянская тематика стала набирать популярность в интеллектуальных кругах. Сам Погодин признавался, что именно Венелин пробудил у него тягу к славянским исследованиям. Под влиянием этой панславистской ауры А. Хомяков создавал свои «Записки о всемирной истории». Издатель данного труда так отзывался об этом влиянии: «При этом Хомяков был поставлен в особенно невыгодные условия по отношению к тому именно предмету, к которому он обращался с наибольшею любовью, – к древностям мира славянского. Научная разработка этой области знания только что начиналась, и рядом со строго-критическими исследованиями Шафарика пользовались доверием ученых фантазии таких людей, как Венелин, Чертков, Лелевель, Коллар, которые, при великих своих заслугах, были в науке более мечтатели, чем критики, и которые, руководствуясь случайными созвучиями или чертами сходства, щедрою рукою рассыпали славян по всем углам древнего мира. Хомяков, который не имел, да и не мог иметь критического метода ученого исследователя, всего менее был приготовлен к отпору таким теориям, и самая исходная точка его воззрений, весьма, впрочем, верная мысль, что в современной западноевропейской науке несправедливо умалчивалось историческое значение и призвание славян, – эта мысль невольно располагала его не только принимать на веру все подобные выводы, но даже идти далее писателей, у которых он их находил»[288].

Следует задаться вопросом, если многие выводы Венелина оказались ошибочными, то откуда постоянное подчеркивание актуальности его работ, которое делает составитель сборника П. Тулаев? На наш взгляд, все это обусловлено идеологическими соображениями. Если словенским авторам И. Томажичу и М. Бору очень бы хотелось видеть свой маленький народ древним и значительным, то у П. Тулаева цель более глобальная. Обратимся к личности составителя сборника. П. В. Тулаев – историк, общественный деятель, относящий себя к новым правым, ученый секретарь журнала «Наследие предков» и главный редактор журнала «Атеней», оба издания отличались радикально-языческой

направленностью и были закрыты. Имеет языческое прозвище – Буян. Его позиция всегда прямолинейна и четко выражена: «У нас, русских, и славян в целом, тоже есть своя родная традиция. Она имеет глубокие корни, уходящие в гиперборейскую эпоху, когда формировались первые гимны Вед, складывались пантеоны Богов пелазгов, этрусков и венедов»[289]. Тулаев лояльно относится к Православию, но перспективы славянства для него – в восстановлении языческого мировоззрения. В этом контексте любое мифотворчество в стиле фолк-хистори, возвеличивающее славян, весьма кстати.

Безусловно, работы Венелина имеют огромную ценность как факт истории науки, факт самосознания славянской культуры, но придавать им современную актуальность, как делает это Тулаев, было бы необоснованно. Издание подобных трудов требует тщательного комментирования с точки зрения достижений современной науки. Следует показать, откуда появились те или иные заблуждения издаваемого автора, как решилась проблема, или она осталась открытой. Не беда, что комментарии будут слишком объемными, но это позволит не вводить читателя в заблуждение. Можно себе представить, что некий студент, прочитав эту книгу, будет доказывать на экзамене, что гунны – славяне. Какую оценку он получит?

Справедливости ради надо сказать, что попытка критического комментирования Венелина была предпринята Ю. Колиненко, впервые опубликовавшей работу «О происхождении славян вообще и россов в особенности»[290]. В рецензируемом издании были сохранены эти комментарии.

Текст книги, как и других книг, изданных Институтом русской цивилизации, полностью доступен на официальном сайте этой организации.

Литература

1. *Аверинцев С. С.* Православие // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РА Н, Нац. общ. – науч. фонд. – М.: Мысль, 2001. – Т. 3. – С. 312–316.

2. *Аксаков И. С.* Материалы для летописи жизни и творчества / Сост. С. В. Моторин, И. И. Мельников, А. А. Мельникова; Под. ред. С. В. Моторина. – Уфа: УЮИ МВД России, 2012. – Вып. 4: 1861–1869: Редактор-издатель газет «День», «Москва», «Москвич». А. Ф. Аксакова (Тютчева) и И. С. Аксаков. – Ч. 2: 1862–1866. – 270 с.

3. *Аксаков И. С.* Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи. // Русский архив. – 1873. – Кн. 2. – С. 2508–2529.

4. *Аксаков И. С.* Петербург и Москва // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Избранные труды. – М., РОССПЭН, 2010. – С. 422–427.

5. *Арсений (иером.)*. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. – М., 1878. – Ч. 1.

6. *Банных С. Г.* Географический детерминизм от Льва Мечникова до Льва Гумилева: ист. очерки. – Екатеринбург: УМЦ УПИ, 1997. – 120 с.

7. *Божич А. С.* Консервативная революция Звиада Гамсахурдиа // Безопасность Евразии. – 2013. – № 2. – С. 335–345.

8. *Валлерстайн И.* Геокультура развития или трансформация нашей культуры // Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 208–226.

9. *Вандалковская М. Г.* Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». – М.: Памятники ист. мысли, 1997. – 349 с.

10. [Варсонофий Великий и Иоанн Пророк]. Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников / Пер. с греч. – М., 1855. – XXVIII, 656, 102 с.

11. *Васильенко И. А.* Православная этика и цивилизационный архетип русской власти // Трибуна русской мысли. – 2002. – № 2. – С. 115–125.

12. *Воробьевский Ю. Ю.* Наступить на аспида: Неожиданный Афон. – М.: Российский писатель, 2006. – 463 с.

13. Воскресный вечер с Владимиром Соловьевым: специальный выпуск // Россия 1. – 2014. – 7 марта [Электронный ресурс]. URL: http://russia.tv/video/show/brand_id/21385/episode_id/972547/video_id/978380.

14. Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире / Отв. ред. М. Н. Громов. – М.: 2001. – 304 с.

15. *Гвоздев А. В.* [Рец. на кн.:] Венелин Ю. И. История Руси и славянства. – М.: Институт русской цивилизации, 2011 // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5. С. 145–150.

16. *Гвоздев А. В.* «Геокультура развития» И. Валлерстайна и современное политико-экономическое положение России // Социально-экономическое, политико-правовое и культурное развитие современной России: проблемы, тенденции, перспективы. Материалы межвузовской научной конференции. – М.: ФГБОУ ВПО «МПГУ», 2012. – С. 8–10.

17. *Гвоздев А. В.* Геокультурные концепции неоевразийства // Социальная картина мира в общественных науках. Материалы Всероссийской научной конференции. – Люберцы: НОУ ВПО «ГСИ», 2013. – С. 24–27.

18. *Гвоздев А. В.* Геокультурные образы славянофилов // Модернизация России: информационный, экономический, политический, социокультурный аспекты: сб. науч. статей / Отв. ред. А. В. Костина. – М.: Изд. – во Моск. гуманит. ун-та, 2012. – С. 293–300.

19. *Гвоздев А. В.* Геополитические аспекты философии культуры славянофилов: монография. – М.: Прометей, 2012. – 126 с.

20. *Гвоздев А. В.* Культурная геополитика: основные подходы к теоретическому обоснованию нового междисциплинарного направления // Мир и человек: актуальные проблемы социологии, педагогики, экономики и права. Материалы межвузовской научной конференции. – М.: МПГУ, 2010. С. 119–121.

21. *Гвоздев А. В.* Культурно-геополитические образы: современные подходы к изучению проблемы // Актуальные вопросы современного культурологического знания: глобальный мир в культурологическом измерении: Всероссийская научная конференция 27 марта 2012 г., Москва, ФГБОУ ВПО МПГУ: доклады и материалы / Отв. ред. О. А. Жукова, Т. Ф. Кузнецова. – Люберцы: НОУ ВПО «Гуманитарно-социальный институт», 2012. – С. 137–143.

22. *Гвоздев А. В.* Наследие славянофилов и современная социокультурная ситуация в России // Актуальные проблемы педагогики, социологии, культурологи, экономики и права: сборник статей. – М.: МПГУ, 2012. – С. 71–73.

23. *Гвоздев А. В.* Противодействие фальсификации истории и формирование положительного имиджа страны // Вторая

мировая война перед судом истории. Материалы межвузовской научной конференции. – М.: МПГУ, 2009. – С. 113–118.

24. *Гвоздев А. В.* Современная российская геополитика о кризисе глобализма // Актуальные проблемы социологии, культурологи, экономики и права: сборник статей. – М.: ФГБОУ ВПО «МГПУ», 2011. – С. 99–102.

25. *Гвоздев А. В.* Социокультурная проблематика Всемирного Русского Народного Собора // Политикоправовые, экономические, социокультурные тенденции в развитии современной России. Материалы межвузовской научной конференции. – Люберцы: НОУ «Гуманитарно-социальный институт», 2008. – С. 61–65.

26. Геополитика и геокультура современного мира: монография / Под ред. Л. О. Терновой; Институт политики и деловых коммуникаций. – М.: «Интердиалект+», 2010. – 224 с.

27. *Голейзоеский Н. К.* Исихазм и русская живопись // Византийский временник. – 1969. – Т. 29. – С. 196–210.

28. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – 2-е изд. – М.: Институт русской цивилизации: Благословение, 2011. – 816 с.

29. Дерлугьян Г., Валлерстайн И. История одного падения // Эксперт. – 2012. – № 1. – С. 12–20.

30. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. – Л.: Наука, 1976. – Т. 14: Братья Карамазовы: кн. 1 – 10. – 511 с.

31. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. – Л.: Наука, 1980. – Т. 21: Дневник писателя: 1873. Статьи и заметки: 1873–1878. – С. 5–136.

32. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. 1881 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. – Л.: Наука, 1984. – Т. 27: Дневник писателя: 1881. Автобиографическое. Dubia. – С. 5–40.

33. *Достоевский Ф. М.* Письмо Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. – Л.: Наука, 1988. – Т. 30, кн. 1: Письма: 1878–1881.-С. 13–15.

34. *Дринова Е. М.* Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. – Волгоград: ВолГУ, 2010. – 338 с.

35. *Дринова Е. М.* Онтологические основания этноконфессионального пространства: монография / Центросоюз РФ, АНО ВПО ЦС РФ «Рос. ун-т кооперации», Волгогр. кооперат. ин-т (фил.). – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2010. – 338 с.

36. *Дугин А. Г.* Геополитика России: учебное пособие для вузов. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2012. – 424 с.

37. *Дугин А. Г.* Евразийская миссия Нарсултана Назарбаева. – М: РОФ «Евразия», 2004. – 288 с.

38. *Дугин А. Г.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить Пространством. – 4-е изд. – М: АРКТОГЕЯ-центр, 2000. – 928 с.

39. *Дугин А. Г.* Преодоление Запада (эссе о Николае Сергеевиче Трубецком) // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 1999. – С. 5–25.

40. *Дудкин В. В., Азадовский К. М.* Достоевский в Германии (1846–1921): обзор // Литературное наследство. – М.: Наука, 1973. – Т. 86: Ф. М. Достоевский: новые материалы и исследования. – С. 659–740.

41. Евразийская идея и современность / Под ред. Н. С. Кирабаева, А. В. Семушкина, С. А. Нижникова. – М.: РУДН, 2002. – 271 с.

42. *Елков И.* Васви Абдураимов: Киев оттолкнул Крым // Российская газета. – 2014. – 11 марта.

43. *Емелъянов-Лукъянчиков М. А.* Иерархия радуги: русская цивилизация в наследии К. Н. Леонтьева, Н. Я. Данилевского, О. А. Шпенглера, А. Дж. Тойнби. – М.: Русскій Міръ, 2008. – 704 с.

44. *Замахина Т.* Гастроли майдана на проспекте Сахарова // Российская газета. – 2014. – 17 марта.

45. *Замятин Д. Н., Замятина Н. Ю., Митин И. И.* Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы / Отв. ред. Д. Н. Замятин. – М.: Институт Наследия, 2008. – 760 с.

46. *Замятин Д. Н.* Понятие геокультуры: образ и его интерпретации // Социологический журнал. – 2002. – № 2. – С. 5–12.

47. Зеньковский В. В. История русской философии. – Л.: Эго, 1991. – Т. 1. – Ч. 1. – 221 с.

48. *Зернов Н. М.* Москва – Третий Рим // Путь. – 1937. – № 51. – С. 3–18.

49. История // Большая Российская энциклопедия. – М.: БРЭ, 2004. – Т. «Россия». – С. 245–413.

50. Кадыров подтвердил, что Доку Умаров мертв // РБК daily онлайн. – 2014. – 17 января [Электронный ресурс]. URL: http://rbcdaily.ru/society/562949990266942.

51. *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Карамзин Н. М. Полн. собр. соч. – М.: Терра – Книжный клуб, 2008. – Т. 17: Нравственная философия. История и современное состояние России и Европы. Литературная и театральная критика / Сост., подг. текста, прим. А. Кузнецова. – С. 142–235.

52. *Киреевский И. В.* В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. – Калуга: Гриф, 2006. – Т. 1: Философские и историко-публицистические работы. – С. 33–46.

53. *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России: письмо к графу Е. Е. Комаровскому // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. – Т. 1. – С. 71–126.

54. *Кожинов В. В.* О «евразийской» концепции русского пути // Евразийская идея и современность. – М.: РУДН, 2002. – С. 194–205.

55. *Колосов В. А., Зотова М. В.* Геополитическое видение мира российскими гражданами: почему Россия не Европа? // Полис: Политические исследования. – 2012. – № 5. – С. 170–186.

56. *Кондаков И. В.* История как феномен культуры // Культурология: энциклопедия / Глав. ред. С. Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 866–869.

57. *Коц А., Стешин Д.* Откуда у русских ваххабитская грусть // Комсомольская правда. – 2014. – 3 февраля. – С. 10–11.

58. *Кочегаров П., Гридасов А.* В серии убийств в Ставрополье подозревают боевиков // Известия. – 2014. – 9 января [Электронный ресурс]. URL: http://izvestia.ru/news/563700.

59. *Крестьянинов В.* Зачем нас втянули в ВТО // Аргументы недели. – 2012. – № 15.

60. Крым, Украина и Россия: что впереди? // ОТР: Общественное телевидение России. – 2014. – 14 февраля [Электронный ресурс]. URL: http://www.otr-online.ru/programmi/programmparts_17602.html.

61. *Кузнецов В. Н.* Геокультура: Основы геокультурной динамики безопасности в мире XXI: Культура-Сеть. / Институт социально-политических исследований Российской Академии Наук. – М.: Книга и бизнес, 2003. – 623 с.

62. *Кузнецов В. Н.* Российское национальное незападное гуманистическое мировоззрение XXI века как наше общее дело // Безопасность Евразии. – 2012. – № 1. – С. 177–260.

63. *Кунильский Д. А.* Ф. М. Достоевский и братья К. С. и И. С. Аксаковы: проблема восприятия русской литературы. Дисс. … канд. филол. наук. – Петрозаводск: Петрозаводский гос. ун-т, 2011. – 223 с.

64. *Лактионов А. А.* Идея альтернативного общества в философии культуры: на примере О. Шпенглера и евразийства. Дисс. … канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2006. – 193 с.

65. *Ленин В. И.* Лев Толстой, как зеркало русской революции // Ленин В. И. Полн. собр. соч. – 5-е изд. – М.: Изд. полит. лит.,

1968. – Т. 17: март 1908 – июнь 1909. – С. 206–213.

66. *Ленин В. И.* [Письмо] И. Ф. Арманд // Ленин В. И. Полн. собр. соч. – 5-е изд. – М.: Изд. полит. лит., 1964. – Т. 48: Письма: ноябрь 1910 – июль 1914. – С. 294–295.

67. *Леонова О. Г.* Русская православная цивилизация: политический и социальный аспекты. Монография. – М.: МАКС Пресс, 2011. – 163 с.

68. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). – М.: Республика, 1996. – С. 94–155.

69. *Леонтьев К. Н.* Дополнение к двум статьям о панславизме (1884 года) // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. – С. 81–82.

70. *Леонтьев К. Н.* Четыре письма с Афона // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. – С. 19–38.

71. *Лихачев Д. С.* Русская культура в современном мире // Новый мир. – 1991. – № 1. – С. 3–9.

72. *Логинов А. В.* Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. – 496 с.

73. *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. – 408 с.

74. *Луначарский А. В.* Достоевский как мыслитель и художник // Луначарский А. В. Статьи о литературе / Вступ. статья Н. Трифонова; сост. Л. Истомина; примеч. Н. Ждановского, Л. Истомина, А. Корчагина и Н. Трифонова. – М.: Худож. лит., 1988. – Т. 1: Русская литература XIX – нач. XX в. – С. 160–179.

75. *Луначарский А. В.* Достоевский как художник и мыслитель // Красная новь. – 1921. – № 4. – С. 204–211.

76. *Луначарский А. В.* Идеализм и материализм // Луначарский А. В. Идеализм и материализм. Культура буржуазная и пролетарская / подг. к печ. В. Д. Зельдовича. – Пг.: Путь к знанию. – 1923. – С. 8–40.

77. Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документальное повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского / Автор-сост. Н. Ф. Пияшев. – 1998. – Ч. 1. – 246 с.

78. *Лурье С. Я.* От Древнего мира до России 20-го века: преемственность имперской традиции // Общественные науки и современность. – 1997. – № 6. – 159–169.

79. *Лурье Я. С.* Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959.

80. *Межуев Б. В.* Из истории девяностых – Россия читает

Хантингтона // Русский Архипелаг: сетевой проект «Русского Мира». – 2014 [Электронный ресурс]. URL: http://www.archipelag.ru/geopolitics/stolknovenie/clash2/2291/

81. *Межуев В. М.* «Русская идея» как цивилизационный выбор России // *Межуев В. М.* История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. – СПб.: СПбГУП, 2011. – С. 385–397.

82. *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. – Л.: Наука, 1974. – Т. 29. – С. 291–305.

83. *Мёллер ван ден Брук А.* Третий Рейх // Полис: Политические исследования. – 2003. – № 5. – С. 118–134.

84. *Михалков Н. С.* Манифест просвещенного консерватизма // Проект Россия: официальный сайт книги. – 2009–2014 [Электронный ресурс]. URL: http://www.proektrussia.ru/manifest-prosveschennogokonservatizma.-n.-michalkov/9.html.

85. Мы взяли в руки оружие, чтобы установить законы (интервью с Мовлади Удуговым, часть 2) // Prague Watchdog: Reporting on the North Caucasus. – 2000–2013 [Электронный ресурс]. URL: http://www.watchdog.cz/?show=000000-000015-000006-000042&lang=2 Назарбаев раскритиковал политизацию Евразийского экономического союза // NUR.KZ: Казахстанский портал. – 2013. – 24 декабря [Электронный ресурс]. URL: http://news.nur.kz/295894.html.

86. *Неклесса А. И.* Кризис будущего: наследие исихазма в постсовременном мире. – М.: ИНТЕЛРОС, 2013. – 36 с.

87. *Неклесса А. И.* Северная Ромея: Пространства сложного диалога // Полис: Политические исследования. – 2012. – № 5. – С. 24–40.

88. *Николова В.* Православната цивилизация: Според филос. – ист. модел на Арнолд Тойнби. – София: Лаков пресс, 1994. – 143 с.

89. *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций // Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. – М.: Янус-К, 1998. – С. 9–396.

90. *Одоевский В. Ф.* Русские ночи: новеллы и философские беседы. – СПб.: Леонардо, 2011. – 473 с.

91. Организация объединенных наций (ООН) // Кругосвет: универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия. – 1997–2012 [Электронный ресурс]. URL: http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/ORGANIZATSIYA_OBEDINENNIH_NATSI_OON.html?page=0,26.

92. *Орлова И. Б.* Современные цивилизации и Россия. – М.: РИЦ ИСПИ РА Н, 2000. – 190 с.

93. *Осадчая Л.* Евразийский союз: «Лучше вместе» // День республики. – 2012. – 19 июля (№ 140).

94. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. – 541 с.

95. *Панарин А. С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Русскій міръ: Моск. учеб., 2005. – 430 с.

96. *Панарин И. Н.* Мир после кризиса, или Что дальше? – СПб.: Питер, 2011. – 240 с.

97. *Переслегин С. Б.* О спектроскопии цивилизаций, или Россия на геополитической карте мира // Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2003. – С. 579–603.

98. *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. – СПб.: Алетейя, 2009. – 161 с.

99. Письма И. С. Аксакова к Ф. М. Достоевскому / Публ. И. Л. Волгина // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. – 1972 – Т. XXXI – Вып. 4. – С. 349–362.

100. *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. – Л.: Наука, 1968. – Т. 23: Литературные связи древних славян. – С. 86–108.

101. *Путин В. В.* Новый интеграционный проект для Евразии – будущее, которое рождается сегодня // Известия. – 2011. – 3 октября.

102. *Путин В. В.* Россия: национальный вопрос // Независимая газета. – 2012. – 23 января.

103. *Пушкин А. С.* Редеет облаков летучая гряда // Пушкин А. С. Соч. – М.: Худ. лит., 1985. – Т. 1: Стихотворения. Сказки. Руслан и Людмила. – С. 230.

104. *Рахманов А. Б.* Валлерстайн // Культурология: энциклопедия / Глав. ред. С. Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 299–303.

105. Российская многонациональная цивилизация: Единство и противоречия / Отв. ред. В. В. Трепалов. – М.: Наука, 2003. – 376 с.

106. Россия как колыбель обновленного ислама (интервью с философом Гейдаром Джемалем) // Prague Watchdog: Reporting on the North Caucasus. – 2000–2013 [Электронный ресурс]. URL: http://www.watchdog.cz/?
show=000000-000004-000002-000070&lang=2.

107. Россияне о религии // Левада-Центр: Аналитический центр Юрия Левады. – 2003–2012 [Электронный ресурс]. URL: http://www.levada.ru/24-12-2013/rossiyane-o-religii.

108. *Свасьян К. А.* «Закат Европы» // Новая философская энциклопедия / рук. проекта В. С. Степин, Г. Ю. Семигин; Институт философии РА Н, Национальный общественно-научный фонд. – М.: Мысль, 2001. – Т. 2. – С. 33–34.

109. *Свистунов М. Н.* Православные основы российской цивилизации. – Белгород: Политерра, 2004. – 295 с.

110. *Свистунов М. Н.* Российская цивилизация и православие: диалектика их взаимоотношений и перспективы развития. – Белгород: Политерра, 2005. – 315 с.

111. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII века / АН СССР, отд-ние истории, Археогр. комис.; редкол.: Л. П. Жуковская (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 1984. – 405 с.

112. *Седельников А. Д.* К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // Известия отд-ния русского языка и славянистики АН СССР. 1925 г. – Л.: Изд-во АН СССР, 1926. – Т. 30. – С. 205–225.

113. *Силантьев Р. А.* Ислам в современной России: энциклопедия. – М: Алгоритм, 2008. – 576 с.

114. Славянофильство и современность. Сборник статей. – СПб.: Институт русской литературы РАН (Пушкинский дом), 1994. – 259 с.

115. *Смирнов В. Н.* Русская (восточнославянская) православная цивилизация: монография. – Харьков: Майдан, 2009. – 230 с.

116. *Стешин Д., Алехина Ю.* Чеченский адвокат пообещал «залить Москву кровью» // Комсомольская правда. – 2012. – 25 апреля [Электронный ресурс]. URL: http://www.kp.ru/daily/25874/2838680.

117. *Страда В.* Хронотоп России // Новая Юность. 1997. № 5–6. – С. 110–112.

118. *Страхов Н. Н.* Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. – СПб., 1883. – Т. 1. – Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского. – С. 179–329.

119. *Страхов Н. Н.* Жизнь и труды Н. Я. Данилевского // Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – М.: Эксмо, 2003. – С. 562–578.

120. *Тойнби А. Дж.* Византийское наследие России / Пер. с англ. И. Е. Киселевой // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. – 3-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2006. – С. 369–381.

121. *Тойнби А. Дж.* Мир и Запад / Пер. с англ. И. Е. Киселевой

// Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. – С. 435–482.

122. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории: сборник: [т. 1–7] / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.

123. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории: [т. 8 – 12] / Пер. с англ. Е. Д. Жаркова и А. Д. Харитоновича // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. – С. 23–262.

124. *Тойнби А. Дж.* Столкновения цивилизаций / Пер. с англ. И. Е. Киселевой // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. – С. 400–407.

125. *Тростников В. Н.* Православная цивилизация: ист. корни и отличительные черты. – М.: Сибирский цирюльник, 2004. – 269 с.

126. *Троцкий Л. Д.* Борьба с религией – борьба за коммунизм // Троцкий Л. Д. Сочинения. – М.; Л.: Го с. изд-во, 1927. – Серия 6: Проблемы культуры. – Т. 21: Культура переходного периода. – С. 313–314.

127. *Троцкий Л. Д.* Мариетта Шагинян // Троцкий Л. Д. Литература и революция. – М.: Политиздат, 1991. – С. 94–96.

128. *Троцкий Л. Д.* Об интеллигенции // Троцкий Л. Д. Соч. – М.; Л.: Го с. изд-во, 1926. – Серия 6: Проблемы культуры. – Т. 20: Культура старого мира. – С. 327–342.

129. *Троцкий Л. Д.* Толстой // Троцкий Л. Д. Сочинения. – М.; Л.: Го с. изд-во, 1926. – Серия 6: Проблемы культуры. – Т. 20: Культура старого мира. – С. 260–264.

130. *Трубецкой Н. С.* Вавилонская башня и смешение языков // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. – М.: Аграф, 1999. – С. 367–381.

131. *Трубецкой Н. С.* Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. – С. 223–292.

132. *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. – С. 29–90.

133. *Трубецкой Н. С.* К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. – С. 91–219.

134. *Трубецкой Н. С.* [Письмо В. В. Сувчинскому от] 15 марта 1925 года // Глебов С. Евразийство между империей и модерном: история в документах. – М.: Новое издательство, 2010. – С. 297–299.

135. *Туровский Р. Ф.* Субнациональные регионы в глобальной политике (на примере России) // Полис: Политические исследования. – 2011. – № 2. – С. 99–117.

136. *Уткин А. И.* Россия и Запад: история цивилизаций: Учебное пособие для студентов вузов. – М.: Гардарики, 2000. – 574 с.

137. *Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // Новый мир. – 1991. – № 1. – С. 195–211.

138. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия / Предисл. прот. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – Paris: YMCA-PRESS, 1983. – 600 с.

139. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

140. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 603 с.

141. *Холмогоров Е. С.* Русские глазами работорговцев // Русская народная линия: информационно-аналитическая служба. – 2014. – 25 февраля [Электронный ресурс]. URL: http:// ruskline.ru/opp/2014/02/25/russkie_ glazami_rabotorgovcev.

142. *Хомяков А. С.* Мнение иностранцев о России // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. – 3-е изд. – М., 1900. – Т. 1. – С. 3–28.

143. *Хомяков А. С.* Разговор в Подмосковной // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. – М., 1900. – Т. 3. – С. 202–230.

144. *Хоружий С. С.* О старом и новом. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477 с.

145. *Хоссейн И. Н.* Золотой динар и серебряный дирхам: Ислам и будущее денег // Мусульманский мир. – 2012. – Сентябрь. – С. 3–18.

146. *Цвейг С.* Достоевский / Пер. с нем. П. Бернштейна // Цвейг С. Собр. соч. – М.: АСТ: АСТ Москва, 2010. – Т. 6: Три мастера. Борьба с безумием. Воспоминания об Эмиле Верхарне. – С. 75–184.

147. *Цымбурский В. Л.* Остров Россия // Цымбурский В. Л. Остров Россия: геополитические и хронологические работы: 1993–2006. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 5–28.

148. *Чаадаев П. Я.* Философические письма (1829–1830) // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма. – М.: Наука, 1991. – Т. 1. – С. 320–440.

149. *Шаповалов В. Ф.* Истоки и смысл российской цивилизации: Учебное пособие для вузов. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 621 с.

150. *Шпенглер О.* Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова. – М.: Альфа-Книга, 2010. – 1085 с.

151. «Нас, росіян, вивихнула татарщина… Як тильки росіяни видкриють, що українці – то інший народ, закінчится і імперия» // Українська правда: Історична правда. – 2010. – 30 ноября [Электронный ресурс]. URL: http://www.istpravda.com.ua/ blogs/2010/11/30/6769/.

152. *Трубецкој Н.* Наслеђе Џингис-кана: Поглед на руску историју са Истока а не са Запада / прев. с рус. Љ. Јоксимовић. – Београд: Логос, 2012. – 91 с.

153. *Boehm M. H.* Die Geschichtsphilosophie Dostojewskis und der gegenwartige Krieg // Preussische Jahrbucher. – Berlin: Verlag von Georg Stilke – 1915. – Bd. 159. – H. 2. – S. 193–215.

154. *Eulenberg H.* Dostojewski // Schattenbilder. – Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1910. S. 257–264.

155. *Hoffmann N.* Th. M. Dostojewsky: Eine biographische Studie. – Berlin, 1899. – 451 s.

156. *Moeller van den Bruck A.* Zur Einfuhrung. Bemerkungen uber Dostojewski // Dostojewski F. M. Samtliche Werke. – Munchen: Leipzig: R. Piper & Co Berlag. – 1 Abt. – Bd. 5: Die Damonen: bd. 1. – S. VII–XVI.

157. *Rückert H.* Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung. – Leipzig: T. O. Weigel, 1857. – T. 1–2.

158. *Trotsky L.* The History of the Russian Revolution. – London: Gollenez, 1965.

159. *Zernov N.* Moscow the third Rome. – London, 1937. – 112 p.

notes

Примечания

1

В последнем издании 2010 г., по которому будет далее цитироваться, – «Закат Западного мира».

2

Свасьян К А. «Закат Европы» // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 2. С. 34.

3

Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. СПб.: Леонардо, 2011. С. 320.

4

Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. С. 321.

5

Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. С. 326.

6

Одоевский В. Ф. Русские ночи: Новеллы и философские беседы. С. 323.

Подробнее об этом см.: Гвоздев А. В. Геополитические аспекты философии культуры славянофилов: Монография. М.: Прометей, 2012.

8

См.: Rückert H. Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung. Leipzig: T. O. Weigel, 1857. T. 1–2.

9

Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского // Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Эксмо, 2003. С. 576.

Соловьев В. С. Немецкий подлинник и русский список // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 566.

11

Рахманов А. Б. Валлерстайн // Культурология: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2007. Т.1. С. 300.

Замятин Д. С. Понятие геокультуры: Образ и его интерпретации // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 6.

Кузнецов В. Н. Геокультура: Основы геокультурной динамики безопасности в мире XXI в.: Культура-Сеть. М., 2003.

14

Геополитика и геокультура: Монография / Под ред. Л. О. Терновой. М.: «Интердиалект +», 2010. С. 4.

15

Сорокин К. Э. Геополитика современности и геостратегия России. М.: Рос. полит. энцикл., 1996. С. 13.

16

Логинов А. В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. С. 8.

17

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. С. 6.

18

Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2010. С. 651.

19

Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2010. С. 651.

20

Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории. М.: Альфа-книга, 2010. С. 28.

21

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 650.

22

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 651.

23

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 647.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. 2-е изд. М.: Институт русской цивилизации: Благословение, 2011. С. 123.

25

Цит по: Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 652.

26

См.: Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. СПб., 1883. Т. 1. Материалы для жизнеописания Ф. М. Достоевского. С. 256–258.

27

См.: Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921): обзор // Литературное наследство. М.: Наука, 1973. Т. 86: Ф. М. Достоевский: новые материалы и исследования. С. 303.

28

См.: Hoffmann N. Th. M. Dostojewsky: Eine biographische Studie. Berlin, 1899. P. 236–238.

Аксаков И. С. Петербург и Москва // Аксаков К. С, Аксаков И. С. Избранные труды. М., РОССПЭН, 2010. С. 424.

Аксаков И. С. Петербург и Москва. С. 426.

31

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 651.

32

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 653.

33

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 653.

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 654.

35

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 655.

Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Изд. полит, лит., 1968. Т. 17. С. 212.

Троцкий Л. Д. Толстой // Троцкий Л. Д. Сочинения. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. Т. 20. С. 263.

38

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 654.

39

Луначарский А. В. Идеализм и материализм / Луначарский А. В. Идеализм и материализм. Культура буржуазная и пролетарская». Пг.: Путь к знанию, 1923. С. 27.

40

Цит. по: Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документальное повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского / автор-сост. Н. Ф. Пияшев. Б. м., 1998. Ч. 1. С. 109.

Луначарский А. В. Достоевский как художник и мыслитель // Красная новь. 1921. № 4. С. 209.

Луначарский А. В. Достоевский как художник и мыслитель // Красная новь. 1921. № 4. С. 209.

Луначарский А. В. Достоевский как художник и мыслитель. С. 210.

Луначарский А. В. Достоевский как мыслитель и художник // Луначарский А. В. Статьи о литературе. М.: Худож. лит., 1988. Т. 1: Русская литература XIX – нач. XX в. С. 167.

45

Ленин В. И. [Письмо] И. Ф. Арманд // Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М.: Изд. полит. лит., 1964. Т. 48. С. 295.

Троцкий Л. Д. Мариетта Шагинян // Троцкий Л. Д. Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. С. 95.

Троцкий Л. Д. Борьба с религией – борьба за коммунизм // Троцкий Л. Д. Сочинения. М.; Л.: Гос. изд-во, 1927. Т. 21. С. 313.

Троцкий Л. Д. Об интеллигенции // Троцкий Л. Д. Сочинения. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. Т. 20. С. 335.

49

Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 655.

Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 735.

51

Moeller van den Bruck A. Zur Einfuhrang. Bemerkungen uber Dostojewski // Dostojewski F. M. Samtliche Werke. Munchen: Leipzig: R. Piper & Co Berlag. 1 Abt. Bd. 5. P. VIII.

52

См.: Мёллер ван ден Брук А. Третий Рейх // Полис: Политические исследования. 2003. № 5. С. 118–134.

53

Шпенглер О. Закат Западного мира. С 963.

54

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1984. Т. 27: Дневник писателя: 1881. Автобиографическое. Dubia. С. 19.

Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 219.

Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 121.

57

Приводится по: Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. С. 126.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. С. 19.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 297–298.

Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 161.

61

Достоевский Ф. М. Письмо Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 // Достоевский Ф. М. Полн, собр. соч. Л.: Наука, 1988. Т. 30, кн. 1. С. 14–15.

62

Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 654.

63

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 654.

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 962.

65

Hoffmann N. Th. M. Dostojewsky: Eine biographische Studie. S. 207.

Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921): Обзор. С. 694.

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 753.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1976. Т. 14: Братья Карамазовы: кн. 1-Ю. С. 262.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1976. Т. 14: Братья Карамазовы: кн. 1-Ю. С. 291.

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. С. 18.

71

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1980. Т. 21: Дневник писателя: 1873. Статьи и заметки: 1873–1878. С. 15.

72

Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л.: Наука, 1980. Т. 21: Дневник писателя: 1873. Статьи и заметки: 1873–1878. С. 16.

73

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 201.

Шпенглер О. Закат Западного мира… С. 753.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. С. 289.

Шпенглер О. Закат Западного мира. С. 753.

Пушкин А. С. Редеет облаков летучая гряда // Пушкин А. С. Соч. М.: Худ. лит., 1985. Т. 1. С. 230.

Цвейг С. Достоевский // Цвейг С. Собр. соч. М.: АСТ, 2010. Т. 6. С. 76.

Eulenberg H. Dostojewski // Schattenbilder. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1910. P. 262.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. С. 286.

Дудкин В. В., Азадовский К. М. Достоевский в Германии (1846–1921). С. 689.

82

Boehm M. H. Die Geschichtsphilosophie Dostojewskis und der gegenwartige Krieg // Preussische Jahrbucher. Berlin: Verlag von Georg Stilke 1915. Bd. 159. H. 2. P. 194.

83

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. М.: Рольф, 2001. С. 45.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 113–114.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. С. 45.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. С. 45.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 110.

Тойнби А. Дж. Постижение истории. С. 45.

89

Приводится по: Тойнби А. Дж. Постижение истории: сборник. М.: Рольф, 2001. С. 84.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: сборник. М.: Рольф, 2001. С. 49.

91

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 49.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 114.

93

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 148.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 148.

95

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 149.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 155.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 509.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 508.

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. С. 510.

См.: Zernov N. Moscow the third Rome. London, 1937.

101

Зернов Н. М. Москва-Третий Рим // Путь. 1937. № 51. С. 17–18.

102

Тойнби А. Дж. Постижение истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 49.

103

Тойнби А. Дж. Постижение истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 51.

Тойнби А. Дж. Постижение истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 50.

105

Тойнби А. Дж. Мир и Запад // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 438.

106

Тойнби А. Дж. Постижение истории: Сборник. М.: Рольф, 2001. С. 33–34.

107

Тойнби А. Дж. Постижение истории // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 224.

108

Тойнби А. Дж. Византийское наследие России // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 381.

109

Тойнби А. Дж. Столкновения цивилизаций // Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. 3-е изд. М.: Айрис-пресс, 2006. С. 401.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 43.

111

В книге 1996 г. Хантингтон сделал добавление: «…По Западной Белоруссии, по Украине, отделяя униатский запад от православного востока…» (Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 243).

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 37.

113

Приводится по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 245.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 24–25.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 43.

116

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 17.

117

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 56.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 75.

119

Приводится по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 122.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 44.

121

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 211.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 213.

123

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 216.

См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 136–137.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 45.

126

Леонтьев К. Н. Четыре письма с Афона // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. С. 23.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис: Политические исследования. 1994. № 1. С. 45.

128

Приводится по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 216.

129

Приводится по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 237.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 65–66.

131

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 187–188.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 188.

Божич А. С. Консервативная революция Звиада Гамсахурдиа // Безопасность Евразии. 2013. № 2. С. 338.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 255.

135

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 239.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 514.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 529.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 532.

139

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 15.

Хомяков А. С. Разговор в Подмосковной // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 3. С. 205.

141

Чаадаев П. Я. Философические письма (1829–1830) // Чаадаев П. Я. Поли. собр. соч. и избранные письма. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 323.

Хомяков А. С. Разговор в Подмосковной. С. 222.

143

Хомяков А. С. Разговор в Подмосковной. С. 227.

Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 129.

145

См.: Дугин А. Г. Преодоление Запада (эссе о Николае Сергеевиче Трубецком) // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 5.

Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 45.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 111.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 116.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 117.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 114.

151

Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. Калуга: Гриф, 2006. Т. 1. С. 126.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 119.

153

Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Карамзин Н. М. Полн. собр. соч. М.: Терра – Книжный клуб, 2008. Т. 17. С. 155.

154

Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. 3-е изд. М., 1900. Т. 1. С. 18.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 126.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 127.

157

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 133.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 134.

159

Аксаков И. С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи. // Русский архив, 1873. Кн. 2. С. 2521–2522.

Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 40.

161

Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 1. С. 208.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 156.

163

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 158.

Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. С. 44.

165

Приводится по: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М.: Наука, 1984.

166

Приводится по: Арсений (иером.) Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 1. С. 150–158.

167

См: Голейзовский Н. К. Исихазм и русская живопись // Византийский временник. 1969. Т. 29. С. 196–210.

168

Варсонофий Великий. Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошения учеников. М., 1855. Отв. 544.

Аверинцев С. С. Православие // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 313.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 158.

171

См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 10.

См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 12.

173

См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 16.

174

См.: Седельников А. Д. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // Известия отделения русского языка и славянистики АН СССР. 1925 г. Л.: Из-во АН СССР, 1926. Т. 30. С. 205–225.

Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 79–80.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 157.

177

Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Карамзин Н. М. Полу. собр. соч. М.: Терра – Книжный клуб, 2008. Т. 17. С. 145.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 158.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 162.

Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания. С. 158.

181

Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т 1. Ч. 1. С. 34.

Флоровский Г. В. Евразийский соблазн. С. 201.

183

Трубецкой Н. С. [Письмо В. В. Сувчинскому от] 15 марта 1925 года // Глебов С. Евразийство между империей и модерном: история в документах. М.: Новое издательство, 2010. С. 297.

184

См.: Трубецкој Н. Наслеђе Џингис-кана: Поглед на руску историју са Истока а не са Запада / Прев. с рус. Љ. Јоксимовић. Београд: Логос, 2012.

185

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 224.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 230.

187

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 233–234.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 243.

189

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 248.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 252.

191

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 255.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 259.

193

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. С. 94.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 264.

195

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 272.

196

Трубецкой Н. С. [Письмо В. В. Сувчинскому от] 15 марта 1925 года. С. 298.

197

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 276.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 277.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 277–288.

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 280.

201

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 281.

Хоружий С. С. О старом и новом. С. 129.

203

Трубецкой Н. С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. С. 259.

Флоровский Г. В. Евразийский соблазн. С. 206.

Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 8.

Гвоздев А. В. Геополитические аспекты философии культуры славянофилов: монография. М.: Прометей, 2012.

Дринова Е. М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. Волгоград: ВолГУ, 2010. С. 325.

Дринова Е. М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. Волгоград: ВолГУ, 2010. С. 197–198.

Дринова Е. М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. Волгоград: ВолГУ, 2010. С. 11–12.

Дринова Е. М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. Волгоград: ВолГУ, 2010. С. 13.

211

Дринова Е. М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. Волгоград: ВолГУ, 2010. С. 13.

Неклесса А. И. Северная Ромея. Пространства сложного диалога // Полис: Политические исследования. 2012. № 5. С. 24.

213

Неклесса А. И. Северная Ромея. Пространства сложного диалога. С. 37.

Неклесса А. И. Северная Ромея. Пространства сложного диалога. С. 40.

215

Межуев В. М. «Русская идея» как цивилизационный выбор России // Межуев В. М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб.: СПбГУП, 2011. С. 396–397.

216

Дугин А. Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить Пространством. 4-е изд. М.: Арктогея-центр, 2000. С. 390.

217

Дугин А. Г. Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить Пространством. 4-е изд. М.: Арктогея-центр, 2000. С. 393.

Оболенский Д. Византийское Содружество Наций // Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998.

219

Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1968. Т. 23: Литературные связи древних славян. С. 94.

220

См.: Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1974. Т. 29. С. 301.

221

См.: Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009. С. 12.

Кожинов В. В. О «евразийской» концепции русского пути // Евразийская идея и современность. М.: РУДН, 2002. С. 201–202.

Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русскій міръ: Моск. учеб., 2005. С. 368.

Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русскій міръ: Моск. учеб., 2005. С. 367.

Хоссейн И. Н. Золотой динар и серебряный дирхам: Ислам и будущее денег // Мусульманский мир. 2012. Сентябрь. С. 12.

Кочегаров П., Гридасов А. В серии убийств в Ставрополье подозревают боевиков // Известия. 2014. 9 января [Электронный ресурс]. URL: http://izvestia.ru/news/563700

Стешин Д., Алехина Ю. Чеченский адвокат пообещал «залить Москву кровью» // Комсомольская правда. 2012. 25 апреля [Электронный ресурс]. URL: http://www.kp.ru/daily/25874/2838680

Кадыров подтвердил, что Доку Умаров мертв // РБК daily онлайн. 2014. 17 января [Электронный ресурс]. URL: http://rbcdaily.ru/society/562949990266942

229

Мы взяли в руки оружие, чтобы установить законы (интервью с Мовлади Удуговым, часть 2) // Prague Watchdog: Reporting on the North Caucasus. 2000–2013 [Электронный ресурс]. URL: http://www.watchdog.cz/?show=000000-000015-000006-000042&lang=2

См.: Силантьев Р. А. Ислам в современной России: энциклопедия. – М: Алгоритм, 2008. С. 161–162.

231

Россия как колыбель обновленного ислама (интервью с философом Гейдаром Джемалем) // Prague Watchdog: Reporting on the North Caucasus. 2000–2013 [Электронный ресурс]. URL: http://www.watchdog.cz/?
show = 000000-000004-000002-000070&lang = 2

Россияне о религии // Левада-Центр: Аналитический центр Юрия Левады. 2003–2012 [Электронный ресурс]. URL: http://www.levada.ra/24-12-2013/rossiyane-o-religii

233

См.: Туровский Р. Ф. Субнациональные регионы в глобальной политике (на примере России) // Полис: Политические исследования. 2011. № 2. С. 105–111.

Коц А., Стешин Д. Откуда у русских ваххабитская грусть // Комсомольская правда. 2014. 3 февраля. С. 10.

Михалков Н. С. Манифест просвещенного консерватизма // Проект Россия: официальный сайт книги. 2009–2014 [Электронный ресурс]. URL: http://www.proektrussia.ru/manifest-prosveschennogo-konservatizma.-n.-michalkov/9.html

Путин В. В. Новый интеграционный проект для Евразии – будущее, которое рождается сегодня // Известия. 2011. 3 октября.

Кузнецов В. Н. Российское национальное незападное гуманистическое мировоззрение XXI века как наше общее дело // Безопасность Евразии. 2012. № 1. С. 197.

Осадчая Л. Евразийский союз: «Лучше вместе» // День Республики. 2012. 19 июля.

Путин В. В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 2012. 23 января.

Путин В. В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 2012. 23 января.

241

Цит. по: Кобяков К. Тектонические сдвиги сознания // Взгляд: Деловая газета. 2011. 5 февраля [Электронный ресурс]. URL: http://vz.rU/politics/2011/2/5/466472.html

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. С. 13.

Межуев Б. В. Из истории девяностых – Россия читает Хантингтона // Русский Архипелаг: сетевой проект «Русского Мира». 2014 [Электронный ресурс]. URL: http://www.archipelag.ru/geopolitics/stolknovenie/clash2/2291/

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 211.

Лихачев Д. С. Русская культура в современном мире // Новый мир. 1991. № 1. С. 3.

Кондаков И. В. История как феномен культуры // Культурология: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 1998. Т. 1. С. 868.

«Нас, росіян, вивихнула татарщина… Як тильки росіяни видкриють, що українці – то інший народ, закінчится і імперия» // Українська правда: Історична правда. 2010. ЗО ноября [Электронный ресурс]. URL: http://www.istpravda.com.ua/blogs/2010/ll/30/6769/

Воробьевский Ю. Ю. Наступить на аспида: Неожиданный Афон. М.: Российский писатель, 2006. С. 309.

Назарбаев раскритиковал политизацию Евразийского экономического союза // NUR.KZ: Казахстанский портал. 2013. 24 декабря [Электронный ресурс]. URL: http://news.nur.kz/295894.html

Своя земля: Крым хочет самостоятельности – пока еще в составе Украины // Взгляд: Деловая газета. 2014. 27 февраля [Электронный ресурс]. URL: http://vz.rU/politics/2014/2/27/674756.html

Замахина Т. Гастроли майдана на проспекте Сахарова // Российская газета. 2014. 17 марта.

252

Леонтьев К. Н. Дополнение к двум статьям о панславизме (1884 года) // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 81.

Воскресный вечер с Владимиром Соловьевым: специальный выпуск // Россия 1. 2014. 7 марта [Электронный ресурс]. URL: http://russia.tv/video/show/brand_id/21385/episode_id/972547/videoid/978380

Елков И. Васви Абдураимов: Киев оттолкнул Крым // Российская газета. 2014. 11 марта.

Крым, Украина и Россия: что впереди? // ОТР: Общественное телевидение России. 2014. 14 февраля [Электронный ресурс]. URL: http://www.otr-online.ru/programmi/programmparts_17602.html

Холмогоров Е. С. Русские глазами работорговцев // Русская народная линия: информационно-аналитическая служба. – 2014. – 25 февраля [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/opp/2014/02/25/russkieglazamirabotorgovcev

257

Перевод с нем. В. Ю. Степанова по: Moeller van den Bruck A. Zur Einfuhrung. Bemerkungen uber Dostojewski // Dostojewski F. M. Samtliche Werke. Munchen: Leipzig: R. Piper & Co Berlag. 1 Abt. Bd. 5: Die Damonen: bd. 1. S. VII–XVI. Публикуется впервые.

Автор известной картины «Крик». – *Прим. переводчика.*

259

Доклад, прочитанный на Межвузовской научной конференции «Социально-экономическое, политико-правовое и культурное развитие современной России: проблемы, тенденции, перспективы» 26.04.12, Гуманитарно-социальный институт, г. Люберцы.

Дерлугьян Г., Валлерстайн И. История одного падения // Эксперт. 2012. № 1 С. 12.

Рахманов А. Б. Валлерстайн // Культурология: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2007. Т. 1. С. 300.

Валлерстайн И. Геокультура развития или трансформация нашей культуры // Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 208.

Организация объединенных наций (ООН) // Кругосвет: универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия. 1997–2012 [Электронный ресурс]. URL: http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/ORGANIZATSIYA_OBEDINENNIH_NATSI_OON.html?page=0,26

Валлерстайн И. Геокультура развития или трансформация нашей культуры. С. 210.

265

Валлерстайн И. Геокультура развития или трансформация нашей культуры. С. 215.

Валлерстайн И. Геокультура развития или трансформация нашей культуры. С. 212.

267

Валлерстайн И. Геокультура развития или трансформация нашей культуры. С. 215.

Валлерстайн И. Геокультура развития или трансформация нашей культуры. С. 215.

Исторг // Большая Российская энциклопедия. Т. «Россия». М.: БРЭ, 2004. С. 404.

Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков // Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999. С. 372.

Крестьянинов В. Зачем нас втянули в ВТО // Аргументы недели. 2012. № 15.

Опубликовано: Вестник ПСТГУ Сер. I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 5. С. 145–150.

Тулаев П. В. Предисловие // Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 5.

Венелин Ю. И. Мысли об истории вообще и русской в частности // Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. С. 48–49.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1937. С. 249.

Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 471.

277

Венелин Ю. И. О первом и втором нашествии завислянских славян на Русь до рюриковских времен // Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. С. 612.

Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам // Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. С. 140.

См.: Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгаре… С. 208.

См.: Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгаре… С. 237.

281

См: Свод древнейших письменных известий о славянах. М.: Восточная литература, 1995. Т. 2: VII–IX вв. С. 362.

282

См: Свод древнейших письменных известий о славянах. М.: Восточная литература, 1995. Т. 2: VII–IX вв. С. 369.

283

Чудинов В. А. Дешифровка венетских и этрусских надписей Матеем Бором (Рецензия на книгу «Венеты») // Экономика. Управление. Культура: сборник научных работ. М.: Издательский центр научных и учебных программ, 1999. Вып. 6. С. 155.

См.: Венелин Ю. И. Древние и нынешние болгаре… С. 225.

285

Венелин Ю. И. О первом и втором нашествии завислянских славян на Русь до рюриковских времен // Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. С. 598.

Венелин Ю. И. [О происхождении славян вообще и россов в особенности] // Венелин Ю. И. Истоки Руси и славянства. С. 725.

287

Погодин М. П. Ответ на филологические письма М. А. Максимовича // Москвитянин. 1856. Т. 4. С. 28.

288

Гильфердинг А. Ф. Предисловие к первому изданию // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. 4-е изд. М. 1904. Т.5: Записки о всемирной истории: ч. 1. С. XIX–XX.

Тулаев П. В. Возвращение Богов // Родные Боги в творчестве славянских художников: художественный альбом и энциклопедия. М.: Слава! 2008. С. 4.

См.: Сборник Русского исторического общества. М., 2003. Т. 8: Антинорманизм. С. 21–82.